Khamami Zada

Pengantar: Prof. Dr. Deliar Noer

ISLAM RADIKAL

Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

ISLAM RADIKAL

Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia

Khamami Zada

Pengantar: **Prof. Dr. Deliar Noer**

Penerbit TERAJU
Refleksi Masyarakat Baru

ISLAM RADIKAL
Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia

Penulis: Khamami Zada
Penyelaras Bahasa: Sukandi AK dan M. Saleh Mude

Diterbitkan oleh Penerbit TERAJU
Cetakan I, Juli 2002

Penerbit TERAJU
Kompleks Plaza Golden Blok G 15-16
Jl. R.S. Fatmawati No. 16 Jakarta Selatan 12420
Telp. (021) 7661724, Faks. (021) 75817609
e-mail: terajuku@yahoo.com
http://www.mizan.com

Desain sampul: Eja Ass
Tataletak: Abu MAF

Didistribusikan oleh Mizan Media Utama (MMU)
Jl. Batik Kumeli No. 12, Bandung 40123
Telp. (022) 2517755 (hunting), Faks. (022) 2500773
E-mail: mizanmu@bdg.centrin.net.id

Dapat juga diperoleh di
www.ekuator.com Galeri Buku Indonesia

DAFTAR ISI

Sekapur Sirih dari Penerbit —— vii
Ucapan Terima Kasih —— ix
Kata Pengantar —— xiii

Bab I
Pendahuluan —— 1

- Transisi dan Kebangkitan Gerakan Islam —— 1
- Ruang lingkup —— 12
- Teoretisasi —— 13
- Pelacakan Studi —— 19
- Metodologi —— 20

Bab II
Politik Islam Pasca-Orde Baru —— 29

- Politik Islam Masa Orde Baru —— 29
  - Peminggiran Politik Islam —— 31
  - Akomodasi Politik Islam —— 42
  - Islam dan Makna Politik Orde Baru —— 50
- Politik Islam Masa Reformasi —— 57
  - Kejatuhan Orde Baru —— 57
  - Era Reformasi —— 65
  - Kebangkitan Politik Islam di Era Reformasi —— 69

Bab III
Pemikiran Politik Islam Radikal di Indonesia —— 87

- Perkembangan Islam Radikal —— 87
- Pemikiran Politik Islam Radikal —— 100
    - Relasi Agama dan Negara —— 100
    - Negara Islam —— 108
    - Syariat Islam —— 119
    - Islam dan Demokrasi —— 129
    - Presiden Wanita —— 138

Bab IV
Gerakan Islam Radikal
di Tengah Perubahan Politik —— 157

- Pola Perjuangan —— 157
- Agenda Perjuangan —— 161
    - Piagam Jakarta —— 161
    - Pemberantasan Tempat-Tempat Maksiat —— 162
    - Konflik Agama —— 163
    - Solidaritas Dunia Islam —— 165
- Respons Terhadap Rezim Berkuasa —— 167

Bab V
Penutup —— 181

Daftar Pustaka —— 189
Indeks —— 199
Biografi Penulis —— 205

SEKAPUR SIRIH PENERBIT

Buku saudara Khamami Zada ini yang berjudul *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia* ini adalah buku kedua terbitan TERAJU (Group Mizan Publika). TERAJU: Refleksi Masyarakat Baru adalah divisi yang mengkhususkan diri pada buku-buku akademik berkualitas, termasuk buku-buku daras *(text books)*, skripsi, tesis, dan disertasi. Kemasan TERAJU akan tampil populer, *readable*, dan menarik.

Yang mendorong TERAJU hingga terdorong untuk menerbitkan naskah saudara Khamami ini adalah: *Pertama*, karena topik studi ini lagi hangat, mencuat dan aktual dalam wacana perpolitikan di tanah air. *Kedua*, muatan buku ini adalah hasil riset-serius yang jelas dari salah seorang intelektual muda, yang tergolong produktif menelurkan karya tulis-menulis, baik di media massa nasional, jurnal-jurnal, maupun dalam bentuk buku. Oleh karena itu, TERAJU berharap kehadiran buku dapat melengkapi bahan bacaan yang berkualitas publik kita.

Dalam buku ini pembaca akan menemukan hampir semua corak dan ragam gerakan-gerakan Islam "radikal" di tanah air yang kini dapat disaksikan aksi-aksinya. Kiprah

mereka menjangkau mulai dari persoalan umat yang sederhana hingga yang pelik, seperti demokrasi, dari pesoalan domestik (dalam negeri) hingga persoalan dunia Islam, terutama Palestina dan Afghanistan. Kehadiran Islam radikal ini dalam wacana perpolitikan kita, menurut penulisnya, karena didorong dua faktor: interen dan eksteren. Faktor interen terkait dengan carut-marutnya persoalan bangsa yang berlarut-larut, yang mendorong mereka menawarkan alternatif, yakni urgensi sosialisasi dan penerapan syariat Islam secara totalitas *(kaffah)*. Dan faktor eksteren terkait dengan tantangan yang datang dari Barat. Segala bentuk produk budaya Barat-sekular harus dilawan dan ditentang.

Bagaimana masa depan gerakan Islam radikal di Indonesia pada periode-periode selanjutnya? Buku ini menguraikan dan membedah karakter, misi, dan visi pergumulan mereka, terutama ketika harus berhadapan tembok kekuasaan yang kurang dialogis atas berbagai tuntutan mereka. Pendekatannya adalah analitis yang kritis dan objektif, tidak mengurangi geraknya yang populer dan *readable*.

Selamat membaca.

Fatmawati, 1 Juli 2002
Penerbit TERAJU

UCAPAN TERIMA KASIH

Momuntem jatuhnya rezim Orde Baru telah dimanfaatkan secara sangat baik oleh kelompok Islam radikal untuk bangkit. Kebangkitannya ditandai dengan maraknya organisasi atau gerakan Islam, seperti Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad Ahlussunnah Waljamaah, Hizbut Tahrir, HAMMAS, Ikhwanul Muslimin dan Majelis Mujahidin, setelah terlebih dahulu muncul Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI) dan Persatuan Pekerja Muslim Indonesia (PPMI).

Maraknya ormas Islam ini membuat pentas politik nasional semakin ramai dengan tuntutan aspirasi Islam, seperti misalnya tuntutan Piagam Jakarta, syariat Islam, penolakan presiden wanita, konflik SARA di Ambon, masalah solidaritas dunia Islam (Palestina dan Afghanistan) dan lain sebagainya.

Tak pelak lagi, gerakan Islam radikal di Indonesia telah menebarkan aroma baru, yang kembali menegaskan hubungan agama dan negara. Kecenderungan ini diakibatkan oleh dua spektrum (internal dan eksternal). Secara internal, carut-marut permasalahan bangsa telah membangkitkan semangat Islam sebagai solusi alternatif. Islam diyakini dapat

memberikan jalan keluar dengan jargon "kembali kepada Islam", atau "berlakunya syariat Islam secara *kaffah*". Keyakinan ini adalah buah frustrasi yang berkepanjangan terhadap problem bangsa, sehingga memunculkan semangat kembali kepada Islam sebagai alternatif.

Secara eksternal, bangkitnya Islam radikal sangat dipengaruhi oleh Barat dan segala produk sekularnya. Barat secara politik telah membangkitkan kebencian di kalangan umat Islam dengan tuduhan "Islam sebagai agama teroris". Kebijakan politik Barat yang menekan Islam di beberapa negara Muslim telah membangkitkan solidaritas Islam melawan Barat. Secara budaya pun, Barat telah melancarkan perang (*ghazwulfikr*) terhadap Islam. Modernisasi, sekularisasi, kapitalisme, Marxisme, sosialisme, dan imperialisme adalah produk budaya dan intelektual Barat yang bermusuhan dengan Islam. Tak heran jika Islam dengan kekuatan ideologi, selalu berjuang melawan Barat dan produk budaya-intelektualnya.

Inilah yang menjadi argumen berkembangnya Islam radikal di Indonesia dengan karakternya, berbeda dari gerakan Islam lainnya semisal, Islam moderat, Islam liberal dan bahkan Islam abangan. Bagaimanakah masa depan gerakan Islam radikal pada periode-periode selanjutnya? Hal ini sangat ditentukan oleh bagaimana *sustainability* (keberlangsungan) menjaga gerakan dan wacana di pentas nasional. Dengan demikian, Islam radikal adalah sebuah gerakan yang lahir dari rahim sejarah yang panjang dan tumbuh menjadi gerakan yang selalu ada di setiap ranah sejarah.

Buku ini berasal dari tesis yang saya tulis untuk meraih gelar Master di Program Studi Syariah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta. Peneli-

tian yang saya lakukan terhadap empat ormas Islam; FPI, KISDI, Majelis Mujahidin, dan Laskar Jihad Ahlussunnah Waljamaah selama setahun telah memberikan inspirasi penting untuk melihat gerakan-gerakan Islam di Indonesia secara langsung. Penelusuran data, wawancara dan penulisan adalah aktivitas rutin untuk menyelesaikan tesis ini di tengah-tengah kesibukan saya sebagai penulis dan staf peneliti di Lakpesdam (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia) NU.

Terbitnya buku ini sebenarnya terasa mengagetkan. Awalnya tidak sengaja saya kemukakan kepada saudara Sukandi A. Karim mengenai penulisan tesis yang sudah cukup lama saya kerjakan. Setelah Sukandi mengusulkan untuk mengajukan tesis ini kepada Mas Haidar Bagir (Mizan), akhirnya saya setujui, meskipun dengan berat hati mengingat ada beberapa hal yang harus saya pertajam lagi. Saya kaget, ketika Mas Haidar tidak hanya menyetujui, lebih dari itu harus sesegera mungkin diterbitkan, mengingat momentumnya lagi aktual dan masih bertahan lama. Dengan sedikit perbaikan, akhirnya tesis ini bisa diterbitkan untuk pembaca khalayak.

Saya menyadari sepenuhnya bahwa buku ini tidak akan selesai tanpa bantuan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, saya berhutang budi kepada Sukandi, M. Saleh Mude, Mas Haidar, dan teman-teman kelompok kajian Ciputat, sebagai mitra diskusi saya. Saya ucapkan juga terima kasih kepada Komunitas Bildung, Nuansa Madani, dan Lakpesdam NU serta CSIS, terutama Mas Kristiadi yang telah merekomendasikan agar tesis saya didanai oleh Yayasan Bhakti Amintan. Saya juga berhutang budi kepada pembimbing saya, Dr. Masykuri Abdillah dan Dr. Bahtiar Effendi, yang telah memberikan kritik dan perbaikan. Kepada istri tercita, Encum

Miftafriyah, saya persembahkan buku ini. Terakhir, saya mengucapkan terima kasih kepada bapak dan ibu sekeluarga yang telah memberikan kesempatan belajar sebaik-baiknya kepada saya.

Saya berharap buku ini dapat berguna bagi semua kalangan, terutama bagi pengembangan wacana Islam di Indonesia dan dapat menjadi sumber inspiratif bagi penelitian tentang Islam radikal di Indonesia selanjutnya.

Jakarta, 8 Juli 2002

KATA PENGANTAR

Oleh Prof. Dr. Deliar Noer

Sifat-sifat gerakan Islam pada beberapa tahun yang akhir ini tambah banyak saja dilontarkan orang, baik di luar negeri maupun di dalam negeri. Sifat-sifat ini berbeda pula antara bahasan yang satu dengan yang lain. Di antaranya bagaikan menggambarkan isi ajaran Islam itu sendiri, padahal dalam ajaran Islam semuanya mengaku berpegang pada Al-Quran dan Sunnah Nabi. Oleh sebab itu gambaran tentang sifat-sifat gerakan Islam tersebut bisa juga membingungkan karena dikesankan ajaran Islam itu pun bisa bermacam-macam pula.

Maka kita jumpailah telaah atau uraian orang tentang sipil Islam, Islam liberal, Islam ekstrim, Islam skripturalis, Islam politik (yang sering dipertentangkan, sekurang-kurangnya dibedakan dari Islam kultural), Islam inklusif, Islam substansialistik, Islam militan, Islam radikal, Islam fundamentalis, Islam revivalis, Islam formalistik dan banyak lagi istilah lain. Acap pula penamaan yang diletakkan ini lebih memandang sudut tertentu dari gerakan yang dimaksud, sedangkan inti atau isinya bisa sama, sekurang-kurangnya

dalam pemahaman. Penamaan itu pula yang lebih dikaitkan dengan suara dari sesuatu kelompok – apakah keras atau lunak, apakah dengan nada memerintah atau memaksa atau dengan nada untuk menumbuhkan kepahaman. Akibatnya, seseorang bisa juga menjadi bingung dibuatnya. Yang jelas umat pun, termasuk di Indonesia, kurang menyatu, memperlihatkan lebih banyak keasingan antara sesama, dan dalam bergerak pun akibatnya lebih memperlihatkan kesenjangan. Malah dalam berbagai kalangan pun cara dan isi gerakan ini dicerminkan oleh penampilan lahir, termasuk umpamanya, apakah seseorang berjanggut atau tidak, apakah pecinya mendekati peci haji berwarna putih atau berpeci biasa berwarna hitam, apakah ia tergolong Arab yang *habaib* atau Arab biasa.

Semua seakan memperlihatkan kecintaannya pada tanah air yang bernama Indonesia – agar menegakkan ajaran Islam yang ditekankan masing-masing kelompok tadi dalam membangun Indonesia ini. Banyaknya kalangan Arab yang aktif seperti ini di masa kini, dibandingkan dengan masa dahulu, juga merupakan gejala baru.

Dahulu, di zaman penjajahan Belanda (terutama di abad ke-20), juga di masa Jepang dan pada masa revolusi, bukan tidak ada kelompok-kelompok yang berbeda. Maka antara lain kita sebut kalangan Muhammadiyah dan Persatuan Islam yang modernis, kalangan Nahdlatul Ulama (NU), Al-Jam'iyatul, serta Al-Ittihadiyah, Perti dan Mathla'ul Anwar (untuk menyebutkan beberapa organisasi) yang tradisionalis. Tetapi perbedaan pendapat kalangan modernis dan tradisionalis ini tidak besar kecuali dalam cara menetapkan paham atau pun fatwa; yang modernis mengaku menegakkan ijtihad, yang tradisionalis mengikuti mazhab, jadi ber-*taqlid*. Namun pada umumnya, seperti yang dikatakan Prof. Dr. Husein Djajadiningrat, salah seorang guru besar Indonesia yang

jumlahnya sangat sedikit pada permulaan tahun 1950-an, praktis tidak dijumpai hasil keputusan yang diambil kedua macam organisasi yang modernis dan tradisionalis itu. Pada-hal dalam sikap sering-sering perbedaan tersebut sangat besar, malah kadang-kadang sangat meruncing.

Yang membedakan pada masa dahulu dan kini dalam lingkungan yang bergerak di kalangan Islam di negeri kita, adalah peran pada *habaib*. Al-Jam'iyatul Khairiyah (sering disebut dengan lebih mudah Jami'at Khair) dan Al-Irsyad, umpamanya, berbicara tentang kalangan *sayid* atau bukan *sayid* (bila keturunan Nabi Muhammad Saw. disebut *sayid*) dan ini dipertahankan oleh Jami'at Khair, dan ditolak oleh Al-Irsyad. Yang akhir ini lebih melihat perbedaan antara sesama Muslim pada ketakwaan, bukan pada darah turunan. Kedua organisasi yang pada umumnya terdiri dari kalangan turunan Arab ini tidak bersuara keras amat, kecuali dalam hal perbedaan mengenai *sayid* tadi. Al-Irsyad akhirnya turut pula dalam pergerakan kemerdekaan Indonesia; kalangan mereka mendirikan Partai Arab Indonesia.

Tetapi kalangan *habaib* (dari *habaib*-yang dikasihi) umumnya ditujukan kepada turunan Nabi Muhammmad Saw.; turunan ini pun melalui Fatimah, putri Nabi kita. Fatimah adalah seroang anak perempuan, sedangkan kebiasaan orang Arab adalah merujuk turunan mereka pada ayah, bukan pada ibu. Namun turunan melalui Fatimah inilah yang kini diyakini lebih tampil ke depan dalam memperjuangkan apa yang mereka yakini sebagai ajaran Islam yang harus ditegakkan, disertai pakaian khas mereka seperti yang disinggung di atas. Malah ada pula kelompok yang ingin memperlihatkan kecintaannya pada Nabi Muhammad Saw. dan Fatimah dengan mengadakan peringatan-peringatan khas dalam hubungan dengan hari *Asyura* dan *Maulid* Nabi.

Kalan sekiranya kegiatan segala macam kelompok yang disebutkan di atas disandarkan pada permusyawaratan bersama umumnya (jadi bukan merupakan keputusan yang terbatas pada kelompok khusus, apalagi dengan pimpinan khusus yang harus ditaati) tentu akan berdampak positif bagi umat Islam Indonesia pada umumnya. Dampak ini akan juga bertambah baik, dan memberi pengaruh lebih positif pula, bila ormas-ormas lain yang bergerak di bidang "biasa" seperti pendidikan, yatim piatu, kesehatan dan sebagainya, juga turut serta. Apalagi kalau juga partai-partai Islam (yang diharapkan di masa dekat ini dapat mempersamakan persepsinya tentang kebijakan menghadapi segala macam krisis yang melanda Indonesia kini), dapat pula bersama-sama mempersamakan persepsinya. Betapa pun kompleksnya masalah yang kita hadapi kini di negeri kita, masalah ini tidak dapat dihadapi masing-masing kelompok dan golongan, melainkan perlu secara bersama dan bersatu. Kebersamaan ini lebih pula perlu dicerminkan dalam masa kini dan di masa dekat ke depan, sebagai jawaban terhadap segala kearifan yang berkembang di zaman Orde Baru, dan pencarian jalan yang tepat dalam rangka reformasi. Bagi kalangan Islam, tentulah reformasi juga hanya bisa mendapat *ridha* Allah Swt., artinya tidak lepas dari ajarannya.

Buku yang pembaca hadapi ini lebih banyak berbicara tentang "Islam radikal" yang menurut penulisnya dicerminkan oleh berbagai organisasi yang "radikal" seperti Laskar Jihad, Front Pembela Islam, Hizbut Tahrir, Ikhwanul Muslimin, dan Mejelis Mujahidin. Dalam rangka ini pokok-pokok pikiran Islam radikal yang dikemukakan oleh buku ini, antara lain berkenaan dengan hubungan Islam dan negara, syariah, demokrasi, dan presiden perempuan. Tampaknya pendapat-pendapat kalangan Islam radikal yang dikemukakan oleh

penulis buku ini terhadap keempat hal tersebut lebih bersifat keputusan yang tidak dapat diubah: dalam hal pertama, agar negara yang ditegakkan adalah negara Islam; agar syariah yang berlaku; demokrasi dan presiden perempuan ditolak.

Maka sampai lanjutannya adalah bahwa ketentuan-ketentuan dalam bernegara dan berpolitik harus sesuai dengan ajaran Islam; dan ajaran ini sudah dianggap jelas, tidak dipersoalkan lagi. Maka syariah pun harus diberlakukan, dimulai dengan pengembalian tujuh kata dalam Piagam Jakarta (tentang syariah Islam) ke dalam Undang-Undang Dasar Negara.

Dalam soal hubungan agama (Islam) dan negara, diyakini – termasuk oleh sebagian (besar) mereka yang dikategorikan kalangan radikal, dipercayai bahwa hubungan itu ada dan harus tercermin dalam kehidupan bernegara. Maka syariah pun haruslah tegak dalam negara idaman. Sayang tidak jelas amat hubungan ini dikemukakan, kecuali yang seperti biasanya, berhubungan dengan hukum: seperti hukum potong tangan, *rajam*, dsb.

Inilah pula yang dipertanyakan oleh banyak pihak di negeri kita, termasuk sebagian kalangan Islam. Karena pendapat-pendapat kalangan Islam radikal tadi pada umumnya tidak menyertakan kondisi yang memungkinkan pelaksanaan hukum *hudud* itu. Sayang juga, bahwa penulis buku tidak merasa perlu menyinggung tentang kondisi yang diperlukan dalam menegakkan berbagai hukum. Malah saya pikir, kondisi ini harus didahulukan dalam rangka menegakkan hukum Islam yang bukan semata-mata terdiri dari suruhan dan larangan, tetapi – sesuai dengan *al-ahkam al-khamsah* (hukum yang lima: wajib, haram, sunnah, makruh, dan *mubah* atau *jaiz*) menempatkan apapun juga yang kita lakukan (termasuk pikiran, sikap, perasaan, perbuatan, ucapan) ke dalam salah

satu kategori hukum yang lima tersebut. Maka syariah juga berkaitan dengan sikap, perasaan, pikiran, perbuatan; sehingga soal pendidikan, keadaan sosial (pengangguran, soal kaya dan miskin, pemerataan pendapatan dsb.) termasuk dalam syariah yang juga harus dikembangkan. Dan rasanya hal-hal ini perlu didahulukan, sebelum hukuman diterapkan.

Bukan untuk mengambil satu-dua contoh, kemiskinan harus diberantas karena 'kemiskinan mendekatkan seseorang kepada kekafiran'. Dan kita ingat bahwa negeri kita mencatat sampai 40-45 juta penganggur (=orang miskin). UUD 1945 mengemukakan dalam pasal 27 Ayat 2 bahwa 'tiap-tiap warga negara berhak atas pekerjaan dan penghidupan yang layak bagi kemanusiaan'. Ketentuan ini sesuai benar dengan syariah, oleh sebab itu, perlu ditegakkan. Kenapa hal ini tidak diingatkan oleh pejuang-pejuang Islam, atau dituntut agar pemerintah melaksanakannya? Kenapa sesudah kita memasuki era reformasi, masih berkembang sebagai kenyataan perbedaan gaji tertinggi dengan terendah dengan sangat mencolok? Yang tinggi berlebihan, yang rendah dapat hidup hanya untuk seminggu atau sepuluh hari dalam sebulan?

Bukankah, sebagai contoh lain, pendidikan merupakan – sebagai dikatakan oleh Hadis – 'wajib bagi setiap Muslim dan Muslimah', malah disebutkan juga bahwa 'seseorang harus mendapatkan didikan dari buaian (ayunan) sampai ke liang kubur', atau disuruh kita, orang Islam, 'belajar sampai ke negeri Cina'. Ini artinya, bahwa setiap Muslim haruslah cerdas, merupakan orang yang pandai yang tidak berhenti belajar sepanjang hayat, berpendidikan. Malah ini juga sesuai dengan UUD 1945 Pasal 31 yang mengatakan bahwa 'tiap warga negara berhak mendapat pengajaran'. Seharusnya ketentuan ini juga diperjuangkan oleh siapa pun, apalagi mereka yang ingin menegakkan syariah. 'Hak' mengharuskan sebenarnya

adalah menghapuskan (meringankan) uang sekolah bagi anak didik bangsa, sekurang-kurangnya sampai tingkat SMU.

Dalam hal demokrasi, pendapat yang dikemukakan di dalam buku ini dalam kaitan dengan Islam radikal, adalah paham kedaulatan rakyat, yang seharusnya tidak berdaulat, karena yang berdaulat adalah Tuhan. Tentu ini tepat. Tetapi kata 'kedaulatan' yang sama, bila diterapkan pada Tuhan, mengandung pengertian mutlak, sedangkan bila diterapkan dalam rangka manusia atau rakyat, pengertiannya bersifat relatif. Memang inilah pula kelemahan kita dalam berbahasa. Oleh sebab itu, dalam hal 'kedaulatan rakyat' bisa saja diterima dalam pengertian bahwa ia harus tunduk pada kedaulatan Tuhan yang memang absolut.

Buku ini memperkenalkan kita kepada suatu kelompok Islam yang memang peduli dengan masyarakat dan bangsanya dan ingin memperbaiki keadaan dengan syariah disertai perjuangan yang gigih. Penyebab-penyebab perjuangan tersebut dikemukakan juga oleh buku ini walaupun analisisnya masih sangat perlu dirinci dan diperluas. Sejarah tiap kelompok yang dibahas, termasuk jalan hidup para tokohnya tentu akan lebih meningkatkan pemahaman kita sebagai pembaca tentang sikap dan tuntutan tokoh dan kelompok bersangkutan.

Buku ini juga mengemukakan perbedaan sikap pemerintah Orde Baru yang melunak terhadap kalangan Islam mulai sekitar 1980-an, antara lain terbukti dengan berbagai perundangan-undangan yang sesuai dengan ajaran Islam (misalnya soal zakat, peradilan agama, dsb.), juga dengan terbentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Tetapi apakah perubahan sikap ini karena memang pemerintah tersebut mendekat kepada kalangan Islam, yang sebelumnya dikatakan keras terhadapnya, ataukah ini juga

suatu siasat untuk melanggengkan kekuasaan yang sudah dipegangnya sejak tahun 1966.

Betapa pun buku ini tentu menambah juga pengetahuan kita tentang perkembangan sebagian kalangan Islam sesudah Orde Baru tumbang, dan reformasi mencuat. Sayang, bahwa reformasi ini pula yang tidak segera dapat terwujud dengan berbagai rupa perbaikan. Ini juga merupakan tanggung jawab kalangan Islam, malah tanggung jawab seluruh bangsa.

Wallahu a'lam bisshawab.

Duren Sawit, 1 Juli 2002

BAB I
PENDAHULUAN

Transisi dan Kebangkitan Gerakan Islam

Sejak lengsernya Orde Baru dari panggung kekuasaan, masa transisi di Indonesia dimulai dengan perubahan sosio-politik yang amat menentukan bagi masa depan bangsa. Kejatuhan rezim Orde Baru (1998) membawa perubahan yang signifikan untuk menata bangsa yang sedang terpuruk secara ekonomi, sosial, dan politik. Hal ini disebabkan oleh lemahnya fundamental ekonomi dan rapuhnya ikatan sosial masyarakat, sehingga terjadi banyak gejolak sosial dan meningkatnya suhu politik nasional. Transisi yang dicirikan dengan pergantian kekuasaan ternyata tidak secara cepat mengantarkan bangsa Indonesia dari rezim otoriter ke rezim demokratis.

Transisi seperti dikemukakan Guillermo O'Donnel dan Philippe C. Schimitter (1983) tidak otomatis menjadikan negara dan bangsa demokratis setelah menjatuhkan rezim otoriter. Di satu sisi, transisi dibatasi oleh proses perpecahan

sebuah rezim otoritarian, dan di sisi lain, pengesahan beberapa bentuk demokrasi; kembalinya beberapa bentuk pemerintahan otoriter, atau kemunculan suatu alternatif revolusioner. Kemungkinan-kemungkinan ini membuktikan bahwa masa transisi adalah masa yang tidak menentu. Karena sudah menjadi ciri transisi bahwa selama masa itu, aturan main politik sama sekali tidak menentu. Tidak saja karena aturan main (*rule of the game*) tersebut bekerja dalam perubahan yang terus-menerus terjadi, tapi juga karena biasanya aturan tersebut dipertarungkan dengan sengit. Para pelaku politik tidak hanya berjuang untuk sekadar memuaskan kepentingan-kepentingan pribadi sesaat dan atau kepentingan orang lain yang mereka wakili, namun juga berjuang untuk menetapkan peraturan-peraturan dan prosedur-prosedur yang konfigurasinya dapat menentukan siapa yang mungkin akan menang atau kalah di masa mendatang. Sesungguhnya, peraturan-peraturan yang muncul akan sangat menentukan sumber-sumber mana yang secara sah boleh dikerahkan ke dalam arena politik serta pelaku-pelaku mana yang diperkenankan masuk.[1]

Lebih jauh lagi, selama masa transisi, bila memang ada peraturan-peraturan dan prosedur-prosedur yang efektif, itu cenderung berada dalam genggaman pemerintahan otoriter. Secara longgar atau ketat—tergantung pada kasus dan taraf transisi—para penguasa ini berusaha mempertahankan kekuasaan sewenang-wenang untuk menentukan aturan-aturan dan hak-hak, yang dalam kondisi demokrasi yang mantap umumnya dilindungi secara bertanggung jawab oleh undang-undang dan berbagai lembaga independen. Sebuah tanda tipikal yang menandai dimulainya suatu masa transisi adalah ketika para penguasa otoriter, demi alasan-alasan apapun, mulai memodifikasi peraturan-peraturan mereka sendiri

sebagai jaminan yang lebih kuat bagi hak-hak individu dan kelompok.[2]

Tahapan transisi berlangsung dengan baik setelah adanya pemerintahan baru yang bekerja dengan legitimasi yang memadai. Di bawah pemerintahan inilah kemudian dilakukan penataan kembali seluruh perangkat yang menyokong sistem politik, ekonomi, dan sosial. Dalam tahapan transisi ini, yang bisa dirampungkan adalah penataan kembali perangkat keras, berupa (1) pergantian pelaku, (2) tumbuhnya institusi atau lembaga-lembaga baru, (3) perubahan dan pergantian aturan, serta (4) perubahan dan pergantian mekanisme kerja politik, ekonomi dan sosial. Sementara itu, perangkat lunak, yakni cara berpikir (paradigma), pola perilaku, tabiat, dan kebudayaan dalam masyarakat (baik elit maupun massa) sudah mulai ditata.[3]

Di tengah arus transisi yang memberikan kebebasan dan keterbukaan kepada publik, sejatinya terjadi perubahan yang cukup signifikan terhadap gerakan Islam di Indonesia. Yakni, gerakan Islam yang di masa Orde Baru tidak bisa muncul di permukaan pentas politik nasional. Kekuasaan rezim Orde Baru yang menekan gerakan Islam selama tiga dekade lebih ternyata tidak melemahkan gerakan Islam untuk bangkit kembali memperjuangkan aspirasi Islam secara lebih luas. Momentum masa transisi yang tidak menentu menjadikan gerakan Islam semakin menemukan awal kebangkitannya di tengah perebutan politik kekuasaan.

Gerakan Islam yang sedang bangkit pascalengsernya Orde Baru ditandai oleh dua tipikal; yakni struktural dan kultural. Tipikal pertama ditandai dengan maraknya pendirian partai-partai Islam, seperti PBB (Partai Bulan Bintang), PK (Partai Keadilan), PKU (Partai Kebangkitan Umat), PNU (Partai Nahdlatul Ummat), PUI (Partai Umat Islam), Partai

Masyumi Baru, PSII, PSII 1905, Masyumi (Partai Politik Islam Masyumi), dan PP (Partai Persatuan). Sebelumnya PPP (Partai Persatuan Pembangunan) terlebih dulu eksis di masa Orde Baru. Tipikal kedua ditandai dengan menjamurnya sejumlah gerakan (Ormas) Islam, seperti Front Pembela Islam (FPI), Forum Komunikasi Ahlussunah Waljamaah (FKASW) yang kemudian populer dengan sebutan Laskar Jihad, Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, HAMMAS, dan Majelis Mujahidin menyusul gerakan Islam lainnya yang sudah berdiri di masa Orde Baru, seperti, Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI),[4] dan Persatuan Pekerja Muslim Indonesia (PPMI). Bangkitnya gerakan (ormas) Islam ini diwarnai dengan karakternya yang formalistik, militan dan radikal.

Kemunculan partai-partai Islam dengan seluruh kekentalan bahasa dan simbolisme politik yang khas bukanlah merupakan suatu repetisi dari wacana politik Islam lama, melainkan merupakan reaksi logis dari sebuah tatanan politik monolitis, yang menafikan keragaman ciri dan aspirasi (seperti ditunjukkan oleh kebijakan asas tunggal), serta euforia reformasi di pihak lain.[5] Hal ini juga ditunjukkan oleh maraknya gerakan Islam (ormas Islam) yang sangat kuat menyuarakan aspirasi Islam secara radikal. Tampaknya, ketika zaman sudah berubah, aspirasi umat semakin menunjukkan kekuatannya sebagai simbol perjuangan Islam. Tak berlebihan jika kebangkitan gerakan Islam ini membawa misi besar bagi perubahan politik dan kultural bangsa Indonesia yang sejak rezim Orde Lama hingga Orde Baru meminggirkan aspirasi Islam.

Fenomena kebangkitan gerakan Islam ini tampak terjadi secara tiba-tiba dan tidak terduga sebelumnya, mengingat kukuhnya gerakan Islam moderat di masa Orde Baru sejak

1970-an. Indonesia yang diwarnai Islam moderat, Islam kultural, dan Islam inklusif sekarang ini tersaingi dengan gerakan Islam politik dan Islam radikal pasca-Orde Baru. Perubahan inilah yang tidak diperhatikan oleh para pengamat sebagai kebangkitan Islam militan dan Islam radikal. John L. Esposito melukiskan perubahan ini di beberapa negara Islam.

> "Meskipun Islam dapat diakui sebagai kekuatan yang cukup penting pada saat gerakan abad ke-20, namun kekuatan dan interaksi Islam dalam pembaharuan sosial dan politik sering tidak diperhatikan atau kurang mendapat perhatian. Bagi kebanyakan pengamat, Islam hanyalah penghalang perubahan, suatu penghalang yang relevansinya bagi tatanan politik dan sosial akan semakin berkurang. Karena itu, peristiwa-peristiwa politik yang terjadi di dunia Islam tidak dapat dijelaskan oleh para pengamat pada umumnya. Tiba-tiba saja para ahli (baik yang di perguruan tinggi maupun yang di pemerintahan) dan juga media massa tersentak oleh adanya suatu gejala yang diberi nama bermacam-macam, seperti "kebangkitan Islam", "Islam militan", atau "kebangunan Islam". Revolusi Iran, pendudukan Masjidil Haram di Mekah, usaha untuk memperkenalkan sistem Islam (*nizham al-Islam*) di Pakistan, dan juga laporan dari banyak negara Islam mengenai semakin dilaksanakannya ajaran-ajaran Islam (kehadiran di Masjid, busana Muslim, berpuasa di bulan Ramadhan, dan lain-lain) telah memperkuat dugaan bahwa Islam telah tampil kembali dan menjadi faktor penting dalam perubahan politik dan sosial dalam bentuk yang sukar untuk dijelaskan".[6]

Tesis Esposito ini terjadi di Indonesia dengan indikasi maraknya partai-partai Islam setelah pemasungan politik melalui fusi 1973 dan bangkitnya ormas-ormas Islam radikal setelah asas tunggal Pancasila oleh Orde Baru. Gerakan Islam pasca-Orde Baru ini telah membawa perubahan politik di Indonesia. Islam kembali menjadi faktor penting dalam

perubahan politik nasional. Dengan tingkat komitmennya terhadap Islam dan daya jelajahnya yang cukup besar di masyarakat, gerakan Islam ini memiliki kekuatan yang cukup signifikan untuk menekan rezim agar kebijakannya aspiratif terhadap umat Islam. Aksi dukungan dan perlawanan dapat saja muncul seiring dengan kebijakan politik negara yang aspiratif atau tidak terhadap Islam.

Kebangkitan gerakan Islam di Indonesia yang dalam bahasa R. William Liddle disebut Islam skripturalis[7] adalah sesuatu yang niscaya, bahkan sudah pernah diramalkannya ketika menulis artikel "Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru". Menurut Liddle, di saat iklim politik sudah berubah pasca-Orde Baru yang diwarnai dengan keterbukaan dan kebebasan, Islam skripturalis akan menemukan metamorfose kebangkitannya. Liddle menyebut tiga faktor penyebab bangkitnya Islam skripturalis; (1) lebih mudah diterimanya ajaran-ajaran kaum skripturalis oleh kebanyakan kaum Muslim di Indonesia; (2) kemungkinan aliansi politik antara kaum skripturalis dengan kelompok-kelompok sosial lain yang sedang tumbuh; dan (3) nafsu besar para politisi ambisius untuk membangun basis massa.[8]

Dalam pandangan Liddle, kelompok Islam ini tidak memandang diri mereka terlibat terutama dalam kegiatan intelektual yang mencoba mengadaptasikan pesan-pesan Muhammad dan makna Islam ke dalam kondisi-kondisi sosial di penghujung abad kedua puluh ini. Menurut mereka, pesan-pesan dan makna itu sebagian besarnya sudah jelas termaktub di dalam Al-Quran dan Hadis, dan hanya perlu diterapkan dalam kehidupan. Karena itu, mereka cenderung lebih berorientasi kepada syariat.[9]

Prediksi Liddle ternyata terbukti. Ketika Orde Baru jatuh, kecenderungan "garis keras" semakin meningkat dalam gerakan Islam. Peningkatan garis keras ini sering dilihat sementara pengamat Islam Indonesia, baik di dalam maupun luar negeri, sebagai bangkitnya radikalisme, atau bahkan apa yang mereka sebut "fundamentalisme" Islam di negeri ini. Indikator yang sering diangkat media massa dan pengamat tentang gejala meningkatnya Islam garis keras itu adalah kemunculan kelompok-kelompok atau organisasi-organisasi yang kelihatan lebih keras dan tegas (*firm*)—cenderung tanpa kompromi—untuk mencapai agenda-agenda tertentu yang berkaitan dengan kelompok Muslim tertentu, bahkan dengan pandangan dunia (*world view*) Islam tertentu sebagai sebuah agama. Kesan garis keras itu agaknya pertama kali bisa terlihat dari nama dan terminologi yang mereka gunakan. Terdapat kelompok-kelompok yang menggunakan nama seperti *Jundullah* (tentara Allah), Laskar Jihad, dan *Hizbullah* (partai Allah) atau organisasi yang kelihatan lebih besar, seperti Front Pembela Islam (FPI).[10]

Kondisi semacam ini tentu saja berbeda secara diametral dengan generasi Islam 1970-an dan 1980-an. Ketika itu, pendekatan dan modus artikulasi pemikiran dan aksi politik Islam sudah mengalami perubahan cukup penting di masa Orde Baru. Akibat sikap represif pemerintah Orde Baru terhadap Islam, sejumlah intelektual merubah pemikiran dan aksi politiknya, yang tidak lagi legalistik-formalistik. Hal ini dimaksudkan untuk membangkitkan kembali potensi umat dan menumbuhkan simpati pemerintah terhadap Islam. Itulah sebabnya, dalam dekade 1980-an, terjadi pergeseran orientasi di kalangan organisasi-organisasi kemasyarakatan Islam, kaum intelektual, dan para aktivis nonpartai. Generasi baru ini, yang dalam bahasa Bahtiar Effendy[11] disebut "intelektual

baru Islam", menempuh strategi kultural dengan memproduksi wacana politik Islam yang inklusif[12] dan substansialistik. Tujuannya terutama untuk memperbaiki hubungan yang tidak harmonis antara Islam dengan negara. Yakni, mencari pola relasi agama (Islam) dan negara yang lebih harmonis dan tidak saling curiga.[13]

Gerakan Islam yang substansialis-inklusif ini berhasil membuat hubungan harmonis dengan rezim Orde Baru yang ditandai dengan sejumlah kebijakan politik pemerintah yang mengakomodasi aspirasi umat Islam. Antara lain kebijakan mengenai Undang-Undang Pendidikan Nasional (1988), Undang-Undang Peradilan Agama (1989), berdirinya ICMI (1990), Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Dalam Negeri dan Menteri Agama tentang Efektivitas Pengumpulan Zakat (1991), dan Surat Keputusan Dirjen Pendidikan Dasar dan Menengah P & K tentang diizinkannya Pemakaian Jilbab bagi Pelajar Putri.[14]

Memang benar, sejak masa Orde Baru, gerakan Islam substansialis-inklusif sudah jauh lebih berpengaruh dibanding gerakan Islam militan-radikal. Dukungan pemerintah, ditambah dengan represi terhadap mereka, telah memberi peluang bagi gerakan Islam substansialis-inklusif untuk mengembangkan dan menyebarkan gagasan-gagasan mereka. Lebih dari itu, kebijakan politik dan kultural pemerintah Orde Baru telah mendorong pertumbuhan pesat komunitas santri yang lebih besar, lebih terdidik, dan relatif lebih makmur. Hal paling penting di sini adalah, banyak anggota kelompok yang mengalami mobilitas vertikal ini bersikap simpatik terhadap posisi gerakan Islam substansialis-inklusif, memungkinkan mereka untuk menjadi Muslim yang saleh, sekaligus tidak mengundang kecurigaan pemerintah sehingga mereka dituduh sebagai kelompok "ekstrem kanan".[15]

Namun di masa transisi ini, gerakan Islam radikal menunjukkan kekuatannya sebagai daya tekan (oposisi) kepada rezim yang tidak aspiratif terhadap Islam. Begitu pula, simpati masyarakat terhadap gerakan radikal sudah semakin luas dengan corak pemikirannya yang skripturalis-radikal. Slogan-slogan yang paling keras berkembang. Misalnya, bahwa Al-Quran adalah kalam Ilahi yang harus dipahami secara literal; bahwa Al-Quran dan Hadis sudah menyediakan seperangkat hukum dan doktrin halal-haram lainnya bagi perilaku individu maupun masyarakat; dan bahwa—tidak seperti agama lain, khususnya Kristen yang "menyerahkan urusan Tuhan kepada Tuhan dan urusan Kaisar kepada Kaisar"—Islam mencakup seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk pemerintahan.[16] Keinginan untuk tetap menjadi bagian dari identitas kepemimpinan politik lama, menyebabkan artikulasi politik mereka cenderung romantis, dengan sikap keberagamaan yang skripturalistik, menekankan penegasan diri serta orientasi perjuangan politik yang mengutamakan keterikatan pada formalisme ideologis teks "Islam politik" (*political Islam*).[17]

Pandangan holistik terhadap Islam sejatinya mempunyai beberapa implikasi. Salah satunya, pandangan itu telah mendorong lahirnya sebuah kecenderungan untuk memahami Islam dalam pengertiannya yang literal, yang hanya menekankan dimensi "luar" (*exterior*). Kecenderungan seperti ini telah dikembangkan sedemikian jauh sehingga menyebabkan terabaikannya dimensi "kontekstual" dan "dalam" (*interior*) dari prinsip-prinsip Islam. Karena itu, apa yang mungkin tersirat di balik "penampilan-penampilan tekstualnya"-nya hampir-hampir terabaikan, jika bukan terlupakan maknanya. Dalam contohnya yang ekstrem, kecenderungan seperti ini telah menghalangi sementara kaum Muslim untuk dapat

secara jernih memahami pesan-pesan Al-Quran sebagai instrumen ilahiah yang memberikan panduan nilai-nilai moral dan etis yang benar bagi kehidupan manusia.[18]

Dalam konteks politik, pemikiran ini menunjukkan perhatian terhadap suatu orientasi yang cenderung menopang bentuk-bentuk masyarakat politik Islam yang dibayangkan (*imagined Islamic polity*), seperti berwujud suatu sistem politik Islam, munculnya partai Islam, ekspresi simbolis dan idiom-idiom politik, kemasyarakatan, budaya Islam, serta eksperimentasi sistem ketatanegaraan Islam. Karena itu, kaum formalis atau radikal sangat menekankan ideologisasi atau politisasi yang mengarah pada simbolisme keagamaan secara formal. Bagi proponen gagasan politik formalistik, makna-makna substantif dari suatu terminologi atau tindakan politik tidaklah terlalu penting. Pemeliharaan kaum formalis-radikal terhadap bahasa otentik dari wahyu (*revelation)*, bukan saja menunjukkan kuatnya afeksi terhadap skripturalisme, tetapi juga memperlihatkan kecenderungan mereka untuk menggunakan pendekatan literal dan tekstual dalam mengartikulasikan gagasan-gagasan sosial-politiknya. Dengan demikian, sedikit banyak mereka juga memanfaatkan argumen-argumen yang sifatnya tradisionalistik dan fundamentalistik.[19]

Maka tidaklah terlalu mengejutkan, meskipun kadang-kadang mengkhawatirkan, bahwa di dunia Islam kontemporer menyaksikan sebagian umat Islam yang mendasarkan seluruh kerangka kehidupan sosial, ekonomi, dan politik pada ajaran Islam secara eksklusif, tanpa menyadari keterbatasan-keterbatasan dan kendala-kendala yang bakal muncul dalam praktiknya. Ekspresi-ekspresinya dapat ditemukan dalam istilah-istilah simbolik yang dewasa ini populer seperti revi-

valisme Islam, kebangkitan Islam, revolusi Islam, atau fundamentalisme Islam.[20]

Pada titik selanjutnya, bangkitnya gerakan Islam di Indonesia yang lebih berkarakter radikal mengagendakan perjuangan yang amat kuat terhadap perbaikan masyarakat, bangsa dan negara baik secara ekonomi, sosial dan politik yang dibingkai dalam semangat Islam yang formalistik. Secara politik, biasanya mereka mengeluarkan isu-isu politik yang tidak asing lagi bagi iklim politik di Indonesia. Isu-isu negara Islam, syariat Islam, dan kepemimpinan perempuan diangkat ke permukaan. Inilah yang menjadi perdebatan krusial tentang relasi Islam dan negara di tengah arus transisi.[21]

Di sinilah kerangka pemikiran Islam radikal diletakkan, bahwa Islam harus menjadi dasar negara; syariat harus diterima sebagai konstitusi negara; bahwa kedaulatan politik ada di tangan Tuhan; gagasan tentang negara-bangsa (*nation-state)* bertentangan dengan konsep umat yang tidak mengenal batas-batas politik atau kedaerahan; dan bahwa sementara mengakui prinsip *syura* (musyawarah), aplikasi prinsip itu berbeda dengan gagasan demokrasi yang dikenal dalam diskursus politik modern dewasa ini.[22] Dengan kata lain, dalam konteks pandangan semacam ini, sistem politik modern—dimana banyak negara Islam yang baru merdeka telah mendasarkan bangunan politiknya—diletakkan dalam posisi yang berlawanan dengan ajaran-ajaran Islam. Model teoretis politik Islam ini, mereflekesikan adanya kecenderungan untuk menekankan aspek legal dan formal idealisme politik Islam. Kecenderungan seperti ini biasanya ditandai oleh keinginan untuk menerapkan syariat secara langsung sebagai konstitusi negara.[23]

Dengan demikian, gerakan Islam radikal ini, sebagaimana ditegaskan Dale F. Eickelman dan James Piscatori (1998),

seperti juga politik di negara mana pun, melibatkan persaingan memperebutkan tingkat penguasaan negara—dengan meletakkan batas-batas keabsahan aktivitas negara dan nonnegara, atau apa yang secara tidak banyak bermanfaat diistilahkan dengan "publik" dan "privat".[24] Di masa transisi inilah, gerakan Islam radikal sedang memainkan aksi politiknya dalam percaturan politik nasional untuk menguasai opini publik, yang pada gilirannya dapat menjadi hambatan serius bagi rezim penguasa yang menganut paham substansial-inklusif.

Karena itulah, buku ini menyajikan: (1) paradigma pemikiran Islam radikal dalam konteks relasi Islam dan negara, (2) respons kelompok Islam radikal terhadap isu-isu politik seperti demokrasi, negara Islam, syariat Islam, dan presiden perempuan, dan (3) gerakan Islam radikal dalam format politik nasional di tengah perubahan politik?

Ruang Lingkup

Secara umum, buku ini akan membahas gerakan Islam pasca-Orde Baru, terutama di masa pemerintahan BJ. Habibie, KH. Abdurrahman Wahid, dan Megawati Soekarnoputri yang ditandai ledakan partisipasi umat Islam yang begitu besar. Secara khusus, buku ini dititikberatkan pada pemikiran dan gerakan Islam radikal, yang memiliki gerak naik-turun dalam konstelasi politik Islam di Indonesia. Sedangkan isu yang menjadi perhatian dalam buku ini adalah: (1) paradigma Islam tentang negara, (2), Islam dan demokrasi, (3) konsepsi negara Islam, (4) pemberlakuan syariat Islam, dan (5) presiden perempuan.

Adapun objek yang dikaji dalam buku ini adalah organisasi massa Islam yang sering memperjuangkan formalisasi

Islam dalam negara. Karena itu, yang menjadi objek dalam buku ini adalah Forum Komunikasi Ahlussunah Waljamaah, Majelis Mujahidin, Front Pembela Islam (FPI), dan Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI).

Teoretisasi

Sampai saat ini belum ada kesepakatan di antara pengamat Islam tentang istilah yang tepat untuk menggambarkan gerakan radikal. Istilah yang paling umum adalah "fundamentalisme", guna menunjukkan sikap kalangan Muslim yang menolak tatanan sosial yang ada dan berusaha menerapkan suatu model tatanan tersendiri yang berbasiskan nilai-nilai keagamaan.[25] Oliver Roy, dalam bukunya *The Failure of Political Islam*, (1994) menyebut gerakan Islam yang berorientasi pada pemberlakuan syariat sebagai Islam fundamentalis, yang ia tunjukkan dengan gerakan Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Jama'ati Islami, dan Islamic Salvation Front (FIS).[26] Kategori ini dilengkapi Joh L. Esposito, bahwa fundamentalisme dicirikan pada sifat "kembali kepada kepercayaan fundamental agama". Dalam semua praktik kehidupan Muslim, mereka mendasarkan pada al-Quran dan Sunnah secara literal. Namun istilah ini bagi Esposito terasa lebih provokatif, dan bahkan pejoratif sebagai gerakan yang pernah dilekatkan pada Kristen sebagai kelompok literalis, statis, dan ekstrem. Pada gilirannya, fundamentalisme sering menunjuk pada kelompok yang mengacu pada literalis dan berharap kembali kepada kehidupan masa lalu. Bahkan lebih jauh lagi, fundamentalisme sering disamakan dengan ektremisme, fanatisme, aktivisme politik, terorisme dan anti-Amerika. Karena itu, John L. Esposito lebih memilih menggunakan

istilah revivalisme Islam atau aktivisme Islam, yang memiliki akar tradisi Islam.[27]

Negarawan senior Singapura, Lee Kuan Yew menggunakan istilah gerakan militan Islam ketika melihat gejala militansi Islam secara global yang berasal dari negara-negara seperti Afghanistan dan Pakistan. Komentar Lee ditujukan berkenaan dengan maraknya ormas Islam yang siap jihad ke Afghanistan, seperti FPI, KISDI, Majelis Mujahidin, dan PPMI. Istilah ini juga digunakan Perdana Menteri Malaysia Mahathir Mohammad dengan menunjuk kelompok militan Islam di Malaysia (PAS dan Mujahidin).[28]

Adam Schwarz dalam buku terkenalnya *"A Nation in Waiting: Indonesia Search for Stability,* (1999), menggunakan istilah Islam militan ketika menyebut DDII dan KISDI, sebagai bagian dari gerakan Islam yang mendukung rezim Soeharto di awal 1990-an. Disebutkan oleh Schwarz, kedua kelompok itu memiliki ciri khas; (1) menafsirkan hukum Islam secara kaku, (2) bersikap anti-Barat dan Agama Semit, dan (3) kritis terhadap etnik China dan umat Kristen, yang secara ekonomi dan politik lebih mapan ketimbang kelompok Islam militan.[29]

Sedangkan Robert W. Hefner menggunakan istilah Islam antiliberal. Hefner secara jelas menunjuk DDII dan KISDI sebagai kelompok Islam antiliberal. Kelompok ini tidak setuju dengan apa yang mereka anggap sebagai bias liberal di lingkungan IAIN maupun Departemen Agama. Karena itu, mereka kecewa dengan Depag, yang dimotori Munawir Sjadzali (1983-1993), yang mengirimkan para sarjananya sekolah di universitas-universitas Amerika Serikat dan Eropa Barat, bukan ke Timur Tengah. Kemarahan orang-orang DDII kian bertambah ketika beberapa lulusan Ph. D., seperti Nurcholish Madjid dan Harun Nasution, pulang ke tanah

air mendakwahkan ajaran-ajaran neomodernisme Fazlur Rahman dan rasionalisme Mu'tazilah, yang oleh DDII dianggap terlalu toleran, humanistik, dan juga terlalu liberal secara teologis.[30]

Sementara itu, Muhammad Abid Al-Jabiri menggunakan istilah ekstremisme Islam. Kelompok Islam ekstrem biasanya mengarahkan permusuhan dan perlawanannya kepada gerakan-gerakan Islam "tengah" atau "moderat". Oleh Al-Jabiri disebutkan, musuh bebuyutan Islam ekstrem adalah kelompok yang paling dekat dengannya, yakni Islam moderat. Al-Jabiri menunjukkan perbedaan dari gerakan Islam ekstrem di masa kontemporer ini. Gerakan-gerakan ekstremis masa lalu mempraktikkan ekstremisme pada tatanan akidah, sedangkan gerakan-gerakan ekstrem kontemporer menjalankannya pada tataran syariah dengan melawan mazhab-mazhab moderat.[31]

Muhammad Sa'id Al-Asymawi juga menggunakan istilah ekstremisme yang telah menjadi gejala global: menyebar ke seluruh pelosok dunia di setiap negara, di Timur, Barat, Selatan dan Utara. Disebutkan oleh Al-Asymawi, bahwa faktor yang paling menonjol dari kemunculan ekstremisme Islam adalah krisis kepercayaan kepada lembaga-lembaga negara, lembaga-lembaga agama dan lembaga-lembaga politik. Seandainya tidak ada wacana ekstremisme Islam tentu mereka sulit untuk menyusupkan isu-isunya sebagai alat untuk merebut kekuasaan dan membangkang kepada hukum. Sebenarnya semuanya ini karena faktor kekuasaan sebagaimana perilaku kaum Khawarij sepanjang sejarah dan efek mencampuradukkan agama dengan politik dengan disertai kekerasan dan intimidasi. Di samping itu, faktor ambisius kepada kekuasaan sehingga terjadi politisasi agama dengan kekerasan, ekstrem dan intimidasi, mereka tidak memaparkan program tertentu,

studi khusus untuk menentukan misi dan visi, dan beberapa faktor lain yang mempengaruhi perilaku mereka.[32]

R. William Liddle menggunakan istilah Islam skripturalis yang ditulis dalam artikelnya yang berjudul "Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru (1998). Islam skripturalis adalah kelompok Islam yang tidak memandang diri mereka terlibat terutama dalam kegiatan intelektual yang mencoba mengadaptasikan pesan-pesan Muhammad dan makna Islam ke dalam kondisi-kondisi sosial di penghujung abad kedua puluh ini. Menurut mereka, pesan-pesan dan makna itu sebagian besarnya sudah jelas termaktub di dalam Al-Quran dan Hadis, dan hanya perlu diterapkan dalam kehidupan. Karena itu, mereka cenderung berorientasi kepada syariat.[33]

Berpijak pada muatan esensial yang relatif sama antara istilah Islam fundamentalis, Islam ekstrem, Islam militan, Islam skripturalis, Islam antiliberal, dan Islam garis keras, yang mengacu pada empat kategori di atas, maka penulis lebih sepakat menggunakan istilah Islam radikal.

Istilah Islam radikal diambil dari kerangka yang telah dibuatkan Horace M. Kallen, bahwa radikalisasi paling tidak ditandai oleh tiga kecenderungan umum.[34]

Pertama, radikalisasi merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung. Biasanya respons tersebut muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan atau bahkan perlawanan. Masalah-masalah yang ditolak dapat berupa asumsi, ide, lembaga atau nilai-nilai yang dapat dipandang bertanggung jawab terhadap keberlangsungan terhadap kondisi yang ditolak.

Kedua, radikalisasi tidak berhenti pada upaya penolakan, melainkan terus berupaya mengganti tatanan tersebut dengan suatu bentuk tatanan lain. Ciri ini menunjukkan bahwa di

dalam radikalisasi terkandung suatu program atau pandangan dunia (*world view*) tersendiri. Kaum radikalis berupaya kuat untuk menjadikan tatanan tersebut sebagai ganti dari tatanan yang sudah ada.

Ketiga, kuatnya keyakinan kaum radikalis akan kebenaran program atau ideologi yang mereka bawa. Sikap ini pada saat yang sama dibarengi dengan penafian kebenaran dengan sistem lain yang akan diganti. Dalam gerakan sosial, keyakinan tentang kebenaran program atau filosofi sering dikombinasikan dengan cara-cara pencapaian yang mengatasnamakan nilai-nilai ideal seperti kerakyatan atau kemanusiaan. Akan tetapi, kuatnya keyakinan ini dapat mengakibatkan munculnya sikap emosional yang menjurus pada kekerasan.

Dalam konteks inilah, ormas-ormas Islam seperti, FPI, Majelis Mujahidin, Laskar Jihad Ahlussunnah Waljamaah, dan KISDI memiliki ciri-ciri yang dikemukakan Kallen. *Pertama*, mereka memperjuangkan Islam secara *kaffah* (totalistik); syariat Islam sebagai hukum negara, Islam sebagai dasar negara, sekaligus Islam sebagai sistem politik sehingga bukan demokrasi yang menjadi sistem politik nasional. *Kedua*, mereka mendasarkan praktik keagamaannya pada orientasi masa lalu (*salafy*). *Ketiga*, mereka sangat memusuhi Barat dengan segala produk peradabannya, seperti sekularisasi dan modernisasi. *Keempat*, perlawanannya dengan gerakan liberalisme Islam yang tengah berkembang di kalangan Muslim Indonesia. Itu sebabnya, ormas-ormas Islam ini bisa dimasukkan dalam kategori Islam radikal.

Pertimbangan ini juga diambil berdasarkan keyakinan dari kelompok mereka sendiri yang lebih suka menggunakan Islam radikal untuk menunjuk pada gerakan mereka.[35] Misalnya, dalam laporan utamanya yang berjudul Gerakan Islam "Radikal" bukan Ancaman", Laskar Jihad Ahlussunnah

Waljamaah menggunakan gerakan Islam radikal sebagai lawan dari Islam liberal.[36]

Selain itu, beberapa intelektual Islam di Indonesia juga menggunakan istilah Islam radikal. Azyumardi Azra misalnya menggunakan istilah kelompok Islam garis keras atau radikal dengan menyebut kelompok-kelompok Sarekat Islam (SI) lokal. Radikalisme SI lokal menunjukkan amalgamasi "ideologi" revivalisme Islam; Mahdiisme atau Ratu Adil; dan antikolonialisme. Eskatologisme, sangat kentara dalam gerakan-gerakan SI lokal, dan semacamnya. Bukan hanya itu, gerakan Darul Islam di beberapa daerah, seperti di Jawa Barat (Kartosuwiryo) dan Aceh (Daud Beureuh) pada masa pascakemerdekaan, kelompok-kelompok Muslim garis keras masa Soeharto 1980-an, seperti kelompok Imron, Salman Hafidz, dan Warsidi, yang biasa disebut secara keseluruhan oleh aparatur keamanan sebagai "Komando Jihad". Sedangkan pasca-Orde Baru lengser, Azyumardi melihat ada fenomena gerakan *amar ma'ruf nahi munkar* sebagai bagian dari gerakan Islam garis keras atau radikal.[37]

Ahmad Syafi'i Ma'arif juga menggunakan istilah Islam radikal untuk menanggapi pernyataan Lee Kuan Yew, yang mengkhawatirkan kelompok Islam garis keras atau militan berkomplot menggulingkan kekuasaan dan mendirikan negara Islam. Menurutnya, kehadiran Islam radikal baru sebatas wacana, belum melakukan tindakan yang aneh-aneh. Selain itu, Islam radikal hanya minoritas di Indonesia. Hanya saja, kelompok itu bisa bertahan karena berani bersuara vokal dan aparat keamanan belum berani untuk menegakkan supremasi hukum.[38]

Karena itulah, istilah Islam radikal lebih tepat disandangkan kepada gerakan ormas-ormas Islam, seperti KISDI, Majelis Mujahidin, Laskar Jihad, dan FPI.

Pelacakan Studi

Islam telah menjadi diskursus yang krusial dalam percaturan politik nasional di Indonesia semenjak zaman kemerdekaan. Islam tidak pernah absen dalam dinamika politik di tanah air. Hal ini menegaskan betapa Islam dan politik di Indonesia memiliki keterkaitan yang amat kuat dalam kehidupan bernegara. Itulah sebabnya, studi-studi tentang politik Islam di Indonesia banyak dilakukan oleh sejumlah intelektual dan akademisi dari prakemerdekaan sampai pascakemerdekaan.

Kajian yang cukup baik tentang politik dan gerakan Islam di Indonesia dapat ditemukan dalam karya Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1990), Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Sidang Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985), Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1999), Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995), Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), dan R. W. Hefner, *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*. Semua tulisan (penelitian) di atas mengkaji politik Islam yang berkenaan dengan zaman prakemerdekaan dan pascakemerdekaan (Orde Lama dan Orde Baru), sedangkan perkembangan terakhir politik Islam di masa transisi belum banyak dilakukan.

Karena itulah, buku ini menyajikan gerakan Islam pasca-Orde Baru, yang secara spesifik mengkaji pemikiran politik dan gerakan Islam radikal yang direpresentasikan oleh Forum Komunikasi Ahlussunah Waljamaah, Majelis Mujahidin, Front Pembela Islam (FPI), dan Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI). Kajian yang secara spesifik meneliti pemikiran dan gerakan Islam radikal pasca-Orde Baru belum ada, hanya ada penelitian yang dilakukan Aminudin dalam, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia sebelum dan sesudah Runtuhnya Rezim Orde Baru* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), yang tidak secara spesifik meneliti gerakan Islam radikal di Indonesia. Begitu pula kajian R. William Liddle, yang berjudul "Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru", yang dimuat dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1999), hanya meneliti Islam skripturalis masa Orde Baru yang diperbandingkan dengan Islam substansialis. Karena itulah, buku ini menyajikan studi pemikiran dan gerakan Islam radikal di Indonesia pasca-Orde Baru (1998-2001).

Metodologi

Dalam penulisan buku ini, penulis lebih cenderung menggunakan penelitian lapangan dengan pendekatan kualitatif. Oleh karena itu, penulis mengumpulkan data-data yang diperlukan, baik data primer maupun data sekunder di lapangan.

Data primer terdiri dari karya-karya yang ditulis oleh para intelektual Muslim dan laporan-laporan jurnalistik (media massa) yang diterbitkan serta hasil wawancara terstruktur,

mengenai pemikiran dan gerakan Islam radikal. Sedangkan sumber sekunder mencakup publikasi-publikasi ilmiah mengenai relasi Islam dan negara di Indonesia.

Data utama penelitian ini bersumber dari hasil wawancara terstruktur dengan menggunakan indikator-indikator, seperti (1) paradigma Islam tentang negara (2) pemikiran politik Islam yang meliputi relasi Islam dan demokrasi, syariat Islam, negara Islam, dan presiden perempuan, dan (3) gerakan Islam, yang meliputi pola dan agenda perjuangan dan respons terhadap rezim penguasa.

Yang menjadi sampel dalam penelitian ini adalah pimpinan ormas Islam. Meskipun disadari bahwa pendapat mereka belum tentu mewakili sikap resmi organisasi mereka, tetapi bisa diyakini bahwa pendapat itu paling tidak akan disuarakan oleh organisasi mereka. Apalagi mereka inilah yang biasanya dianggap sebagai representasi lembaga/ organisasi.[♣]

Catatan

1. Transisi adalah interval (selang waktu) antara satu rezim politik dan rezim yang lain. Lihat Guillermo O'Donnel dan Philippe C. Schimitter, *Transisi Menuju Demokrasi: Rangkaian Kemungkinan dan Ketidakpastian*, Jakarta: LP3ES, 1993, hh. 6-7.
2. *Ibid.*, h. 7.
3. Eep Saefullah Fatah, *Zaman Kesempatan: Agenda-agenda Besar Demokratisasi Pasca Orde Baru*, Bandung: Mizan, 2000, h. xi.
4. Tepatnya pada tahun 1987, Ahmad Soemargono, Lukman Harun, dan yang lainnya dari sayap konservatif DDII, mendirikan KISDI (Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam), suatu lembaga yang berafiliasi dengan DDII. Lihat Robert W. Hefner,

Civil Islam: Islam dan Demokrasi di Indonesia, Jakarta: ISAI, 2001, h. 197.

5. Bahtiar Effendy, "Fenomena Partai Islam" dalam Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (ed.), *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu sampai Pemilihan Presiden*, Jakarta: Alvabet, 1999, h. 35. Lihat pula *Tempo* 18 Januari 1999.
6. Lihat John L. Esposito (ed.), "Pendahuluan" dalam *Identitas Islam pada Perubahan Sosial-Politik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1986, hh. 3-4.
7. R. William Liddle, "Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru", dalam Mark R. Woodward (ed), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, cet. 1, Bandung: Mizan, 1999, h. 304. Kebangkitan Islam dan demokratisasi di dunia Muslim berlangsung dalam konteks global yang dinamis. Di berbagai belahan dunia, orang-orang beramai-ramai menyerukan kebangkitan agama dan demokratisasi sehingga keduanya menjadi tema yang paling penting dalam persoalan dunia dewasa ini. John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim: Problem dan Prospek*, Bandung: Mizan, 1999, h. 11.
8. *Ibid.*, h. 304.
9. *Ibid.*, h. 289. Di antara mahasiswa universitas Islam, baik di Indonesia maupun di luar negeri, muncul kecenderungan menuju kesalehan yang ekstrem. Kecenderungan ini mulai dari awal 1970-an, ketika masjid kampus di universitas-universitas terkemuka di Indonesia mulai dikenal sebagai sentra "fundamentalisme". Tipikal mahasiswa fundamentalisme dikatakan datang dari latar belakang kota kelas menengah yang menerima pendidikan agama yang relatif dangkal. Mahasiswa ini termotivasi kuat untuk menjadi "Muslim yang baik", dimana mereka mengartikan secara luas dan formalistis dalam hal perilaku halal dan haram. Kebanyakan dari mereka apolitis dalam hubungan bahwa mereka mempunyai perhatian hampir seluruhnya kepada

pemahaman dan pelaksanaan perintah dan larangan Al-Qur'an dalam perilaku pribadi. Secara ekstrem, mereka mencontoh gaya hidup yang sedekat mungkin dengan Nabi Muhammad. Yang lainnya, menaruh perhatian kepada masalah internasioanal, terutama Timur Tengah, sementara itu mengabaikan politik dalam negeri. Masih ada yang lain, yaitu mengorganisasikan kampanye menentang kebijaksanaan Pemerintah yang disebut anti-Islam, seperti undian olah raga (SDSB) yang ditutup tahun 1993. Pada tahun 1990, ratusan pemuda Muslim merusak kantor mingguan tabloid *Monitor* dengan tuduhan menghina Nabi Muhammad. Lihat R. William Liddle, *Islam, Politik dan Modernisasi*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997, hh.77-78.

10. Azyumardi Azra, "Muslim Indonesia: Viabilitas 'Garis Keras'" dalam *Gatra*, edisi khusus 2000, h. 44.

11. Bahtiar Effendy, *op. cit.*, h. 125. Paparan lebih lengkap mengenai strategi kultural baca M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, 1995, hh. 131-139. Pemerintah Orde Baru, sembari menekan segala bentuk ekspresi politik Islam, sangat memberikan dukungan kepada pelaksanaan aspek-aspek Islam yang murni ibadah. Sikap ini pada dasarnya sebangun dengan kebijakan yang disarankan Snouck Hurgronje seabad yang lampau, ketika dia menjadi penasehat pemerintah Belanda. Banyak masjid dibangun dengan bantuan pemerintah, pendidikan agama Islam mengalami perkembanagan pesat, hari-hari besar keagamaan dirayakan dengan dukungan pemerintah, perlombaan baca Al-Qur'an (MTQ) yang disponsori pemerintah menjadi peristiwa penting, dan pelaksanaan ibadah haji difasilitasi dan dikoordinasi oleh pemerintah, para pejabat pemerintah memakai banyak terminologi Islam dan mengutip teks-teks agama. Lihat Martin van Bruinessen, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, Yogyakarta: Bentang, 1998, h. 307.

12. Sistem politik yang sebaiknya diterapkan di Indonesia adalah sistem yang tidak hanya baik untuk umat Islam, tetapi juga sekiranya akan membawa kebaikan untuk semua anggota masyarakat

Indonesia. Karena sejatinya agama dalam keasliannya tidak memaksakan atau memperjuangkan suatu sistem sosial-politik yang eksklusif. Lihat Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta: Paramadina, 1999, hh. 52 dan 55.

13. Berbeda dengan Islam radikal, komitmen perjuangan kelas menengah santri baru (intelektualisme baru), bukan pada penegasan simbol-simbol dan teks "Islam politik" (*political Islam)* tetapi pada "Islam kultural" (*cultural Islam)* yang menekankan pada substansi dan fungsionalisasi nilai-nilai Islam. Lihat M. Syafi'i Anwar, *op. cit.*, h. 127.
14. *Ibid.*, h.12.
15. Dalam deminologi Pemerintah Orde Baru Indonesia yang berkuasa sejak 1966, politik Islam telah lama dinamai sebagai "Ekstrem Kanan". R. William Lidle, *Islam, Politik…, op. cit.*, h. 65.
16. Bahkan kaum Muslim santri yang sudah terdidik dan mengalami mobilitas vertikal tidak serta merta tertarik kepada substansialisme. Sebagian di antara mereka yang tinggal di Jakarta memang tertarik kepada gagasan itu. Ini tampak dari popularitas kegiatan diskusi-diskusi keislaman yang diselenggarakan oleh Yayasan Wakaf Paramadina atau organisai-organisai lain yang sejenis. Tetapi, selain itu, kini banyak tersedia pilihan lain. Buku-buku tasawuf yang banyak dijual di toko-toko buku laku keras sepanjang tahun 1980-an. Tasawuf juga menarik perhatian para penulis fiksi yang berbudaya tinggi dan para esais lainnya. Sebagian pengamat Indonesia melihat tasawuf sebagai alat untuk memperoleh pengalaman keagamaan yang lebih mendalam, sementara beberapa pengamat lain mencelanya sebagai pelarian diri dari persoalan-persoalan sosial. Lihat R. William Liddle, "Skripturalisme Media Dakwah, *op. cit.*, hh. 304-305.
17. M. Syafi'i Anwar, *op. cit.*, h. 122.
18. Bahtiar Effendy, "Agama dan Politik: Mencari Keterkaitan yang Memungkinkan antara Doktrin dan Kenyataan Empirik", dalam M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, Jakarta: Logis Wacana Ilmu, 2001, h. ix.

19. M. Syafi'i Anwar, *op. cit.*, hh. 144-145.
20. Bahtiar Effendy, "Agama dan Politik..., *op. cit.*, h. xvii. Bandingkan dengan komentar Olivier Roy tentang neofundamentalisme Islam di Aljazair (FIS). Lihat Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, London: President and Fellows of Havard Collage, 1994. Bandingkan pula dengan komentar Marjorie Kelly, "Muslim Nation-State", dalam Marjorie Kelly (ed.), *Islam the Religious and Political Life of a World Community*, New York: Foreign Policy Association, 1984.
21. Relasi Islam dan negara di masa modern merupakan salah satu subjek penting, yang meski telah diperdebatkan para pemikir Islam sejak hampir seabad lalu hingga dewasa ini, tetap belum terpecahkan secara tuntas. Diskusi tentang hal ini bahkan belakangan ini makin hangat, tatkala antusiasme—untuk tidak menyebut "kebangkitan Islam"—melanda hampir seluruh dunia Islam. Pengalaman masyarakat Muslim di berbagai penjuru dunia khususnya sejak usai Perang Dunia II mengesankan terdapatnya hubungan yang canggung antara Islam (*din*) dan negara (*daulah*) atau bahkan politik pada umumnya. Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996, h. 1.
22. Penjelasan secara berbeda dikemukakan oleh Ali Abdir Raziq, *Al-Islam wa Ushul Al-Hukm*, Kairo: Al-Haiah Al-Mishriyah Al-'Ammah li Al-Kitab, tt. Lihat pula Muhammad Abid Al-Jabiri, *Wijhah Nazhr: Nahwa 'Iadati Bina Qadhaya Al-Fikr Al-'Arabi Al-Mu'ashir*, Maghribi: Markaz Al-Tsaqafi Al-'Arabi, 1992. Muhammad Arkoun, *Al-Islam, Al-Akhlaq wa Al-Siyasah*, Lebanon: Markaz Al-Inma Al-Qaumi, 1990). Hasan Hanafi, *Al-Din wa Al-Tsaqafah wa Al-Siyasah fi Al-Wathn Al-'Arabi*, Kairo: Dar Quba, 1998.
23. Bahtiar Effendy, "Agama dan Politik..., *op. cit.*, h. xi.
24. Dale F. Eickelman dan James Piscatori, *Ekspresi Politik Muslim*, Bandung: Mizan, 1998, h. 32.
25. Lihat Tarmizi Taher, "Anatomi Radikalisme Keagamaan dalam Sejarah Islam", dalam Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo

(peny), *Radikalisme Agama*, (Jakarta: PPIM-IAIN, 1998), hlm. 6.

26. Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, (London: I.B. Tauris & Co Ltd, 1994), hlm. 2-4.
27. John L. Esposito, *The Islamic Threat Myth or Reality?*, (Oxford: Oxford University Press, 1992), hlm. 7-8.
28. Lihat *Kompas*, 6 September 2001
29. Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia Search for Stability*, (Washing: Allen & Unwin, 1999), hlm. 330-331. Lihat penjelasan G.H. Jansen dalam bukunya *Islam Militan*, Penerjemah: Armahedi Mahzar, (Bandung: Pustaka, 1980). Bandingkan pula dengan Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, (London and New York: Routledge, 1993).
30. Robert W. Hefner, *Civil Islam, op. cit.*, hlm. 196-197.
31. Ekstremisme Islam pada periode awal sejarah Islam adalah kasus Khawarij. Esktremisme yang muncul pada barisan Ali bin Abi Thalib pada walnya adalah lawan Ali sendiri. Mereka disebut Khawarij karena keluar dari barisan Ali. Lihat, Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), hlm. 139-149.
32. Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Islam al-Siyasi*, (Kairo: Arabiyah li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1992), hlm. 66.
33. R. William Liddle, "Skripturalisme Media Dakwah, *op. cit.*, hlm. 304
34. Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo, (peny), *Radikalisme Agama*, (Jakarta: PPIM-IAIN, 1993), hlm. xvii-xviii. Penjelesan ini dikutip dari *Horace M. Kallen*, "Radicalism" dalam Edwin R.A. Seligman, *Encyclopedia of The Social Sciences*, Vol. XIII-XIV, (New York: The Macmillan Company, 1972), hlm. 51-54.
35. Wawancara dengan Adian Husaini tanggal 29 Mei 2002 di Ciloto, Jawa Barat.

36. Buletin Laskar Jihad, "Gerakan Islam Radikal Bukan Ancaman" Edisi 14 Tahun 2001, hlm. 9.
37. Azyumardi Azra, "Muslimin Indonesia, *op. cit.*, hlm. 44-45.
38. "Indonesia Sebaiknya Peringatkan Singapura", dalam *Media Indonesia*, 5 Juni 2002, hlm. 7.

BAB II
POLITIK ISLAM PASCA ORDE BARU

Politik Islam Masa Orde Baru

Politik Islam di masa Orde Baru mengalami dinamika yang berbeda selama tiga dekade lebih dari kekuasannya. Rentang sejarah semenjak 1966 hingga 1998 telah menunjukkan realitas ini. Rezim Orde Baru memerankan panggung politiknya sendiri, yakni: peminggiran politik Islam dan akomodasi politik Islam. Dua karakter inilah yang dialami umat Islam dalam menghadapi rezim Orde Baru.

Di awal-awal rezim Orde Baru berkuasa, pemerintah menunjukkan kebijakan yang meminggirkan peran politik umat Islam, sehingga muncul sikap antagonistik dari umat Islam. Depolitisasi dan deideologisasi[1] yang diterapkan Orde Baru adalah suatu rekayasa politik (*politic enginering*) untuk memperlemah potensi politik umat Islam, yang bisa sangat membahayakan bagi pemerintahan baru. Naiknya rezim Orde Baru di panggung kekuasaan pasca-Soekarno sebenarnya telah memberikan harapan besar bagi umat Islam

sejak dilarangnya Masyumi sebagai partai politik oleh Soekarno. Politik Islam sepertinya akan kembali bergairah di bawah kekuasaan Orde Baru. Harapan ini ternyata tidak terwujud setelah rezim Soeharto menunjukkan sikapnya yang berlawanan dengan aspirasi umat Islam.

Hubungan politik yang tidak harmonis itu berdampak luas. Puncaknya, akses para aktivis politik Islam ke koridor kekuasaan menyusut drastis dan posisi politik mereka merosot terutama sepanjang 25 tahun pemerintahan Orde Baru. Beberapa ilustrasi yang sangat jelas memperlihatkan kekalahan Islam politik itu adalah: pembubaran partai Masyumi dan ditolaknya rehabilitasi partai itu (1960); tidak diperkenankannya tokoh-tokoh penting bekas Masyumi untuk memimpin Parmusi, partai yang baru dibentuk untuk menggantikannya (1968); dibatasinya jumlah partai-partai politik Islam dari empat (NU, MI, PSII dan Perti) menjadi satu, PPP (1973); berkurangnya jumlah wakil-wakil Islam dalam parlemen dan kabinet; dan, lewat pengasastunggalan Pancasila, tidak dibolehkannya Islam sebagai asas organisasi sosial dan politik (1985). Yang lebih menyedihkan adalah, Islam politik telah menjadi sasaran kecurigaan ideologis. Oleh negara, para akivis Islam politik sering dicurigai sebagai anti terhadap ideologi negara Pancasila.

Sementara, setelah stabilitas politik dikendalikan dan orientasi politik umat Islam berubah, Orde Baru mengubah kebijakan politiknya dengan lebih akomodatif dan aspiratif terhadap Islam. Sikap akomodasi rezim Orde Baru terlihat dengan disahkannya Undang-Undang Pendidikan Nasional (UUPN) tahun 1989; diberlakukannnya Undang-Undang Peradilan Agama tahun 1989 dan Kompilasi Hukum Islam tahun 1991; diubahnya kebijakan tentang jilbab tahun 1991;

dikeluarkannya keputusan bersama tingkat menteri berkenaan dengan badan amil zakat, infak dan shadaqah (Bazis) tahun 1991; didirikannya Bank Muamalat dan ICMI tahun 1991, dan dihapusnya Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah (SDSB) tahun 1993. [2]

Peminggiran Politik Islam

Posisi politik umat Islam setelah Orde Baru berkuasa tidak banyak mengalami perubahan yang signifikan. Seperti halnya dengan rezim Orde Lama (Soekarno), Orde Baru pun menerapkan strategi politik yang tidak aspiratif terhadap Islam, atau dengan kata lain menekan potensi politik umat Islam. Hal ini dilakukan untuk membonsai kekuatan politik Islam yang dianggap sebagai ancaman terhadap kelangsungan rezim Orde Baru. Akibatnya, kekuatan politik umat Islam yang direpresentasikan oleh partai-partai politik Islam, seperti Parmusi (reinkarnasi Masyumi), NU, Perti, dan PSII di pemilu pertama Orde Baru berkuasa (tahun 1971) tidak memiliki kekuatan politik yang kuat untuk menandingi kekuasaan Orde Baru.

Menurut Wertheim (1987), peran sebagai "orang luar" (*outsider*) merupakan salah satu ciri keberadaan Islam di Indonesia yang selalu muncul sepanjang sejarah. Pada era Orde Baru, mengharapkan terjadinya peningkatan kekuasaan politik komunitas Muslim merupakan kesalahan perkiraan (*miscalculated*) yang serius. Rezim militer yang dipimpin oleh Soeharto lebih khawatir dengan aspirasi-aspirasi Islam dalam bidang politik daripada Soekarno. [3] Itu sebabnya, agenda politik rezim Orde Baru adalah depolitisasi Islam. Proyek ini didasarkan pada asumsi bahwa Islam yang kuat secara politik akan menjadi hambatan bagi modernisasi. Pandangan

ini sesungguhnya mengandung logika politik bahwa, depolitisasi Islam adalah usaha mempertahankan kekuasaan dan melindungi kepentingan elite kekuasaan.[4] Menurut van Dijk (1990), depolitisasi merupakan langkah untuk menghilangkan perbedaan ideologi dan perselisihan agama seperti yang dialami menjelang tahun 1965.[5]

Menurut pengamatan Michael R.J. Vatikiotis, pemerintahan Orde Baru (Soeharto) meniru kebijakan Belanda yang mengebiri politik Islam sambil mempromosikan Islam kultural. Belanda menganggap Islam menjadi simbol kekuatan antikolonialisme. Karena itu, Snouck Hurgronje membuat kebijakan yang mempromosikan Islam sebagai agama, membatasi pada tempat ibadah (masjid) dan menjauhkan dari negara.[6]

Proses ini mengambil bentuk penyingkiran simbol-simbol Islam dari kegiatan-kegiatan politik, mengeliminasi partai-partai politik Islam, dan menghindarkan arena politik dari politisi-politisi Islam. Depolitisasi Islam mencapai puncaknya, berkenaan dengan sarana politik dalam penggabungan semua partai politik Islam yang ada ke dalam PPP tahun 1973 dan berkenaan dengan ideologi politik dalam keharusan menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas oleh semua orsospol dan ormas tahun 1985. Bahkan, sejatinya depolitisasi Islam adalah bagian dari proyek yang lebih besar, yakni massa mengambang, yang mengurangi kesadaran politik rakyat akar rumput (*grassroot*) dan mengasingkan pemimpin-pemimpin politik dari pendukung mereka.[7]

Depolitisasi Islam tidak berarti Islamisasi dalam pengertian umum. Karena dalam kasus Indonesia, depolitisasi Islam dijalankan dengan "domestifikasi" kekuatan-kekuatan politik Muslim melalui proses pelemahan partai-partai politik Islam.

Tetapi proses tersebut dilakukan untuk mendorong pelembagaan kekuatan-kekuatan umat Islam lewat pembentukan banyak organisasi Islam "korporatis" atau kuasi-korporatis.[8]

Sebenarnya, rencana untuk melumpuhkan partai politik secara sistematik telah dimulai sejak 1969. Menurut Bryan May (1978) setelah meloloskan rancangan Undang-Undang Pemilihan Umum di DPR pada 31 Desember 1969, Soeharto memerintahkan untuk membuat persiapan kampanye. Sementara jabatan kekuasaan pemilihan umum telah menggariskan enam tujuan pascapemilihan umum, yaitu:(1) tidak ada ideologi politik kecuali Pancasila, (2) partai politik hendaknya berasaskan pada program pembangunan, bukan ide-ide politik, (3) jumlah partai politik akan dikurangi, (4) di antara pemilu-pemilu, orang-orang desa berpartisipasi dalam pembangunan, tetapi tidak dalam politik, (5) organisasi-organisasi massa dipisahkan dari partai-partai politik, (6) pegawai pemerintah dikeluarkan dari partai politik dan harus taat hanya kepada pemerintah. Ini menunjukkan bahwa pembangunan telah diutamakan daripada politik. [9]

Kebijakan Orde Baru ini oleh R. William Liddle disebabkan oleh empat hal; (1) partai-partai lebih berorientasi ideologi daripada program, (2) partai-partai memperuncing perselisihan ideologi di kalangan rakyat pada tingkat elite maupun massa, (3) partai-partai menciptakan berbagai ketegangan organisasi di dalam masyarakat, (4) sistem banyak partai dianggap sebagai sebab utama ketidakstabilan pemerintahan berparlemen. [10]

Dengan kondisi yang demikian ini, pantaslah kiranya jika sepanjang tahun rezim Orde Baru, paling tidak hingga pertengahan atau akhir dekade 1980-an, politik Islam merupakan sesuatu yang oleh negara harus diperlakukan bagaikan "kucing kurap". Para aktivis politik Islam, dalam format dan

langgam, yang dimunculkan oleh generasi lama, merupakan pihak-pihak yang kepada mereka negara menerapkan kebijakan domestifikasi. Dengan *mind-set* seperti itu, dan sumber daya-sumber daya sosial-ekonomi dan politik yang dimilikinya, negara berhasil menundukkan Islam secara politik, ideologi dan intelektual. Yang pertama merujuk pada kenyataan bahwa negara memperlakukan komunitas politik Islam sedemikian rupa, sehingga mereka terpinggirkan dalam proses-proses politik. Ini terjadi, khususnya pada mereka yang mengembangkan aktivisme politik yang oleh negara dianggap di luar utama pembangunan politik Orde Baru.

Proses penyelesaian konstitusional yang tak kunjung selesai secara substansial, mengakibatkan persoalan Islam dalam kerangka ideologis tetap bergulir. Pergantian rezim dari Presiden Soekarno ke Presiden Soekarno tak juga menyurutkan persoalan Islam sebagai ideologi. Bahkan, hal tersebut pernah digunakan sebagai salah satu instrumen untuk menyudutkan masyarakat Islam. Selama dua dasawarsa pertama kekuasaan Orde Baru, umat Islam sering ditempatkan pada posisi "*an ideological scapegoat*"—dikambingkan dalam pergumulan ideologi (politik) negara. Sebanding dengan itu, dengan menggunakan wacana Islam sebagai ideologi, umat Islam menjadi kelompok yang terus-menerus dicurigai, dianggap sebagai pihak yang "tidak mempercayai ideologi negara (Pancasila) seratus persen. [11]

Situasi "ideologis" yang tidak mengenakkan inilah yang kemudian melahirkan antagonisme politik pemerintah terhadap umat Islam. Ini berarti, kecurigaan politik negara terhadap umat Islam merupakan kelanjutan dari adanya gesekan-gesekan ideologis. Bahkan, kecurigaan itu berkembang menjadi antagonisme politik yang semakin menyudutkan posisi umat Islam. Lebih parah lagi, kecurigaan dan anta-

gonisme itu tumbuh di kedua belah pihak, Islam dan negara. Kenyataan seperti itu merupakan sesuatu yang "aneh"—sesekali "membingungkan" (*puzzling*)—mengingat mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam. Tapi, telah menjadi sebuah kelaziman, bahwa persepsi ideologi maupun politik adalah potensial untuk menumbuhkan kategorisasi-kategorisasi—untuk tidak mengatakan friksi-friksi. [12]

Kecurigaan dan antagonisme politik ini, yang antara lain, disebabkan oleh apa yang oleh sementara pihak dianggap sebagai "ideologisasi Islam", pada umumnya telah menyebabkan Islam—khususnya Islam politik (*political Islam*)—pada posisi pinggiran. Sampai pada pertengahan dasawarsa 1980-an, seperti disimpulkan oleh Donald K. Emmerson, dilihat dari perspektif manapun—konstitusional, politik, birokrasi, legalistik, dan bahkan simbolik—Islam telah "terkalahkan". "Pengkalahan" Islam ini dimaksudkan untuk memotong "gigi politik" Islam, karena Islamlah yang selama ini dianggap sebagai pesaing politik utama pemerintahan Presiden Soekarno dan Preiden Soeharto. Ditambah dengan faktor Islam sebagai ideologi dan dasar perjuangan politik umat, untuk waktu yang lama, Islam pernah dianggap sebagai sesuatu yang mengancam konstruksi (ideologi-politik) negara-bangsa. [13]

Tak berlebihan, jika Hartono Mardjono menuding ada kekuatan yang sikap dan tindakannya sangat tidak menyenangkan Islam serta berusaha menyingkirkan umat Islam dari pemerintahan yang mengelilingi Soeharto. Kelompok itu berada di bawah pimpinan Ali Murtopo, asisten pribadi bidang politik pimpinan Orde Baru di samping menjadi pemimpin Operasi Khusus (OPSUS), sebuah badan ekstra-konstitusional yang melakukan operasi-operasi khusus dengan cara-cara intelijen. Dalam praktiknya, OPSUS merupakan *invi-*

sible government yang dapat melakukan segala macam tindakan, termasuk merekayasa kehidupan sosio-politik sehingga peranannya sangat besar dan ditakuti rakyat.[14]

Dalam kaitan ini, Watson menyebutkan tiga langkah yang diambil Orde Baru sebagai strategi mengurangi keterlibatan Islam dalam politik. *Pertama*, menghancurkan pengaruh anggota politik Masyumi. *Kedua*, penyederhanaan struktur partai dengan menggabungkan partai-partai Islam ke dalam satu partai. *Ketiga*, mendorong perkembangan institusi-institusi agama melalui Departemen Agama. [15]

a. Gagalnya Rehabilitasi Masyumi

Di kalangan modernis tua, terutama yang pernah menjadi fungsionaris dalam kepengurusan Masyumi, re-politisasi Islam menjadi prioritas utama sebagai upaya menumbuhkan kekuatan politik. Caranya adalah dengan mendesak pemerintah Orde Baru untuk merehabilitasi Masyumi, sesudah partai ini dibubarkan dan dinyatakan sebagai partai terlarang oleh rezim Soekarno. Rehabilitasi Masyumi diajukan sebagai syarat pemberian dukungan terhadap pemerintah Orde Baru dengan pertimbangan bahwa mereka telah memberikan andil dalam perjuangan menegakkan demokrasi serta melawan Komunisme pada masa Orde Lama.[16]

Usaha-usaha merehabilitasi Masyumi di masa-masa awal Orde Baru terus bergulir dan mendapat dukungan kuat dari para simpatisannya. Bahkan, para pemimpin Masyumi yang tidak ditahan terlibat dalam usaha-usaha untuk merehabilitasi Masyumi. Setelah para pemimpin Masyumi dibebaskan dari penjara, usaha-usaha rehabilitasi semakin memperoleh momentumnya. Puncaknya adalah ketika diadakan acara

tasyakuran yang diselenggarakan di Masjid Agung Al-Azhar, Kebayoran Baru, Jakarta Selatan, tanggal 15 Agustus 1966. Acara syukuran yang dihadiri sekitar 50.000 orang ini dimaksudkan untuk menyambut pembebasan tokoh-tokoh Masyumi dari penjara. Adapun tokoh-tokoh yang hadir dan berbicara dalam acara tasyakuran itu antara lain adalah Sjafruddin Prawiranegara, Assaat, Prawoto Mangkusasmito, Mohammad Roem, Kasman Singodimedjo, Hamka, dan Mohammad Natsir.[17]

Pada tanggal 16 Desember 1965 dibentuk Badan Koordinasi Amal Muslimin (BKAM) yang terdiri atas enam belas organisasi Islam[18] yang bermaksud mengupayakan rehabilitasi Masyumi. Mereka melakukan lobi ke pemerintah dan mengeluarkan pernyataan tentang perlunya rehabilitasi Masyumi. Tetapi, pemerintah ternyata memandang Masyumi masih berlumur dosa-dosa di masa lalu. [19] Upaya rehabilitasi Masyumi terhalang oleh Ali Murtopo yang ketika itu sangat berkuasa dengan kedudukannya sebagai Asisten Pribadi Bidang Politik Panglima Komando Pemulihan Keamanan dan Ketertiban/Pimpinan Orde Baru dan sekaligus menjadi pemegang Supersemar.[20]

Lebih dari itu, upaya rehabilitasi Masyumi yang dilakukan melalui pengajuan gugatan ke pengadilan oleh tokoh-tokokh eks-Masyumi tidak membuahkan hasil karena dalam putusannya, pengadilan telah menyatakan bahwa gugatan tidak dapat diterima dengan alasan pengadilan tidak berwenang memeriksa dan mengadili gugatan tersebut. Permohonan banding yang kemudian diajukan oleh para tokoh eks-Masyumi atas putusan itu tidak pernah dilayani. Dengan perjuangan gigih, akhirnya pada tanggal 5 Pebruari 1968, Pemerintah menyatakan bahwa Parmusi diizinkan berdiri dengan syarat, tidak ada seorang pun mantan pemimpin

Masyumi yang memegang peranan penting dalam Parmusi dan tidak boleh dicalonkan dalam Pemilihan Umum yang akan segera dilangsungkan. Pada tanggal 7 April 1967, BKAM berhasil melahirkan Parmusi (Partai Muslimin Indonesia).[21]

Pemerintah mengizinkan berdirinya Parmusi sebagai wadah politik bagi kalangan Islam modernis. Sebab, dari tiga parpol Islam yang ada (NU, Perti dan SI), dua yang pertama berorientasi tradisional, sedangkan yang terakhir kurang dikenal oleh masyarakat. Dengan demikian, pertimbangan politisnya adalah; (1) menjadi wadah politik resmi bagi Muslim modernis. Wadah ini diperlukan supaya aspirasi politik mereka tidak disalurkan secara inkonstitusional; dan (2) menyeimbangkan komposisi kekuatan partai politik. Utamanya PNI, NU, PSI dan Perti bukanlah lawan yang seimbang.[22]

Kegagalan rehabilitasi Masyumi dan dilarangnya anggota eks-Masyumi terlibat dalam aktivitas Parmusi, daya tawar politiknya *vis-a-vis* pemerintah tidak signifikan. Pengaruh Parmusi di tengah-tengah masyarakat pun semakin redup. Hal ini dibuktikan pada perolehan suara pemilu 1971, yang menempatkan Parmusi di urutan keempat setelah Golkar, NU, dan PNI.

b. Fusi Partai

Fusi partai adalah strategi Orde Baru untuk semakin menjinakkan potensi politik umat Islam. Maka lahirnya Partai Persatuan Pembangunan (PPP) sebagai hasil fusi dari empat partai politik Islam, yaitu NU, PSII, Perti dan Parmusi yang disahkan dalam Undang-Undang Nomor 3 Tahun 1973[23] adalah bagian dari strategi politik Orde Baru untuk memperlemah kekuatan politik umat Islam yang beraneka ragam. Langkah ini diambil oleh pemerintah Orde Baru setelah

memenangkan pemilu 1971 secara mutlak. Di samping banyaknya partai, para pemimpin Orde Baru juga menganggap berbagai ideologi dan tiadanya partai besar dengan mayoritas mutlak sebagai sebab ketidakstabilan politik. Oleh karena itu, langkah yang diambil adalah mengurangi jumlah partai dan membentuk partai baru dukungan pemerintah. Inilah kebijakan yang dibuat untuk membentuk partai hegemonik ideologis.[24]

Banyak pengamat politik menilai bahwa penyederhanaan partai politik ini mempunyai tujuan depolitisasi masyarakat, yang berimplikasi pada berkurangnya independensi kegiatan politik masyarakat, baik melalui pengurangan peran organisasi otonom maupun dengan mengkooptasinya ke dalam suatu organisasi payung yang propemerintah. Pengelompokkan organisasi kekuatan sosial politik menjadi tiga partai (PPP, PDI, dan Golkar) membawa implikasi pada dikotomi politik Islam dan nonpolitik Islam.

Pertama, dengan format kepartaian baru, PPP yang memiliki basis massa Islam menghadapi dua lawan utama Golkar dan PDI. *Kedua*, pengelompokkan tersebut juga mengandung arti adanya usaha sistematis untuk memecah-belah politik Islam yang diwakili PPP, karena fusi artifisial tidak akan membawa persatuan. Sejarah kemudian membuktikan bahwa PPP hampir tidak pernah luput dari konflik internal. PPP diwarnai oleh pertentangan yang sangat tajam dalam memperebutkan posisi-posisi kunci partai antara representasi NU dan Parmusi. Penggabungan partai dengan basis dukungan yang berbeda-beda ini menimbulkan konflik internal partai, terutama dilihat dari komposisi kepemimpinan bagi masing-masing unsur partai. Dalam hal ini terdapat dua kecenderungan. Bagi unsur yang massa pendukungnya kecil menuntut agar penentuan jumlah dan su-

sunan pengurus partai—dari tingkat pusat sampai ke pembantu komisaris—serta pembagian kesempatan lainnya dibagi secara merata tanpa melihat massa pendukung tiap-tiap unsur. Sedangkan bagi unsur yang besar masa pendukungnya, terutama NU menghendaki adanya pembagian sesuai dengan massa pendukungnya. *Ketiga*, pengelompokan dapat mengandung arti domestifikasi politik Islam, seperti terbukti kemudian, PPP harus melakukan penyesuaian diri dengan kebijaksanaan pemerintah, umpamanya dalam melaksanakan ketentuan asas tunggal Pancasila.[25]

c. Penerapan Asas Tunggal

Bersamaan dengan mantapnya stabilitas nasional dan pembangunan ekonomi, perlindungan dan pengamanan Pancasila menjadi asas dan ideologi nasional negara menjadi prioritas utama pemerintah Orde Baru. Kebijakan ini tampaknya didorong oleh banyak faktor. Faktor pertama adalah setelah pemberontakan PKI tahun 1965 dapat dipadamkan, pemerintah terus mewaspadai kebangkitan kembali partai tersebut meskipun telah resmi dilarang. Faktor kedua adalah munculnya gerakan fundamentalis Muslim di berbagai wilayah di dunia Islam pada tahun 1970-an, khususnya di Iran. Khawatir akan menyebarnya pengaruh revolusi Iran di Indonesia, pemerintah melakukan perlindungan terhadap Pancasila. Faktor ketiga yang mendorong pemerintah terus melindungi Pancasila agaknya karena munculnya gerakan separatis dan fundamentalis di negeri ini.[26]

Sejalan dengan upaya terus-menerus untuk melestarikan Pancasila mulai tahun 1982 pemerintah membicarakan pentingnya Pancasila sebagai asas semua partai politik dan organisasi kemasyarakatan. Motif utama pemerintah adalah untuk melindungi Pancasila sebagai ideologi nasional negara,

dan untuk terus mensosialisasikannya dalam kehidupan berbangsa. Untuk itu, pemerintah merasa bahwa harus tidak ada ideologi lain yang menandingi Pancasila sebagai asas tunggal.

Kesimpulan ini didorong oleh dua faktor. Faktor pertama adalah pemerintah tampaknya belajar dari pengalaman kampanye pemilu sebelumnya dimana terjadi pertarungan fisik, khususnya antara pendukung Golkar dan PPP. Faktor kedua yang mendorong pemerintah menjadikan Pancasila tidak hanya sebagai asas tunggal atau ideologi negara, tetapi juga asas tunggal bagi semua partai politik dan ormas di negara ini adalah karena secara ideologis Pancasila akan menempati posisi yang lebih kuat dalam kehidupan sosial dan nasional bangsa Indonesia. Ide ini tampaknya diperkuat oleh fakta bahwa sepanjang menyangkut Islam politik, PPP masih mempertahankan Islam sebagai asasnya di samping Pancasila. Penggunaan dua asas oleh PPP dilihat pemerintah sebagai bukti, bahwa mereka tidak secara total menerima ideologi nasional Pancasila. Untuk menghilangkan dualisme asas ini, pemerintah kemudian menerapkan gagasan Pancasila sebagai asas tunggal.[27] Bahkan Soeharto pernah menyerang kelompok-kelompok yang tidak secara total menerima ideologi negara, Pancasila, Konstitusi UUD 1945 dan akan menghukum kelompok-kelompok yang masih berorientasi ideologi Marxisme, Leninisme, Komunisme, dan Nasakom. Tentu saja, serangan Soeharto ditujukan kepada PPP sebagai partai oposisi yang berasaskan agama (Islam).[28]

Menurut pemerintah dan para pendukungnya, penerapan Pancasila sebagai asas tunggal partai-partai politik akan mendorong setiap partai untuk menjadi lebih berorientasi program bukannya orientasi ideologi. Dengan cara ini, daya tarik partai akan didasarkan khususnya pada program-

programnya yang ditawarkan kepada masyarakat, bukan pada asas ideologi yang digunakan. Jadi, isu-isu utama selama kampanye pemilu akan terpusat terutama pada program, bukan pada ideologi. Sehubungan dengan ini, ideologi diyakini dapat menjadi sumber kekerasan politik antarpartai, sebagaimana terjadi pada kampanye-kampanye sebelumnya.[29]

Pancasila akhirnya dijadikan sebagai asas tunggal bagi semua partai politik. Pada tanggal 19 Pebruari 1985, pemerintah dengan persetujuan DPR mengeluarkan Undang-Undang No. 3/1985, menetapkan bahwa partai-partai politik dan Golkar harus menerima Pancasila sebagai asas tunggal. Empat bulan kemudian, pada tanggal 17 Juni 1985, pemerintah lagi-lagi atas persetujuan DPR mengeluarkan Undang-Undang No. 8/1985 tentang ormas, menetapkan bahwa seluruh organisasi sosial atau massa harus mencantumkan Pancasila sebagai asas tunggal. Dengan dikeluarkannya Undang-Undang No. 3/1985, penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal bagi seluruh partai politik dan organisasi massa menjadi syarat mutlak.[30]

Kebijakan politik Orde Baru ini bukan tanpa reaksi. Sejauh menyangkut umat Islam, paling tidak sejak tahun-tahun 1982, mereka telah menunjukkan reaksi terhadap usulan pemerintah mengenai Pancasila sebagai asas tunggal bagi semua ormas. Sejumlah ormas Islam keberatan terhadap gagasan pemerintah karena takut dengan menerima Pancasila sebagai asas tunggal berarti Pancasila akan menggantikan Islam, atau bahwa Pancasila akan disamakan dengan agama.[31]

Reaksi umat Islam terhadap asas tunggal Pancasila ini menimbulkan perdebatan serius. Bahkan, umat Islam telah mengalami konflik yang paling rumit dan menghabiskan masa paling lama dalam memperdebatkan pergantian asas

ini. Perdebatan terjadi dari pertengahan 1982 sampai 1985, disertai oleh konflik internal dan konflik dengan pemerintah. Konflik ini harus dibayar mahal dengan pecahnya HMI menjadi HMI Diponegoro dan HMI MPO, sedangkan PII terpaksa membubarkan diri karena menolak kebijakan tersebut.[32]

Pada mulanya hampir semua partai dan organisasi Islam menentang kebijakan ini. Namun akhirnya setelah mendapat tekanan dari pemerintah banyak ormas Islam yang mulai menerima kebijakan asas tunggal. Secara berturut-turut, seluruh organisasi Islam menyesuaikan diri dengan kehendak asas tunggal Pancasila. NU, melalui Munas Situbondo 1983 dan Muktamar Surabaya 1984 menyatakan menerima Pancasila sebagai asas kehidupan sosial dan politik dan kemudian menetapkannya sebagai asas organisasi NU. Demikian pula Muhammadiyah melalui Muktamar ke-41 di Surakarta tahun 1985 mengambil langkah yang serupa. Pada tahun 1988 sebagai batas waktu penyesuaian seluruh organisasi sosial dan politik dengan kehendak undang-undang, seluruh organisasi Islam telah menyesuaikan diri, kecuali Pelajar Islam Indonesia (PII), yang kemudian terpaksa dibubarkan oleh pemerintah pada tahun 1988 karena tidak bersedia menjadikan Pancasila sebagai asas organisasinya.[33]

Keberhasilan menghapuskan ideologi primordialistik Islam merupakan pencapaian yang paling berharga buat rezim Orde Baru. Semua kekuatan dan ideologi telah berhasil ditundukkannya. Tidak ada kekuatan manapun yang bisa menentangnya. Ini memperkuat kedudukan otoritarianisme rezim Orde Baru.[34] Dalam kasus ini, kelompok Islam pada awal Orde Baru tampak kurang memainkan peran penting dalam memberi isi dan makna asas negara ini. Hal ini merupakan salah satu kesalahan strategi umat Islam.

Mestinya mereka berkompromi untuk kemudian bersama-sama memberi isi Pancasila.[35]

Akomodasi Politik Islam

Selama Orde Baru, taktik menekan politik Islam seraya mendorong kesalehan beragama ini telah memberikan ruang yang lebih bagi umat Islam dibandingkan dengan organisasi-organisasi berbasis massa lainnya. Perkumpulan-perkumpulan umat Islam menjadi pusat diskusi-diskusi yang hangat mengenai politik dan moralitas publik. Sejak awal, wacana-wacana Islam yang berkembang di dalam diskusi-diskusi tersebut amatlah bervariasi. Bukannya menjadi kelemahan seperti diyakini kalangan Islam konservatif, bagaimanapun, keragaman dan perdebatan dalam masyarakat Islam itu justru telah memberikan keleluasaan untuk mengeksperimentasikan inisiatif-inisiatif baru, yang sebagian di antaranya berkembang pada masa Orde Baru. Pendidikan massa dan perkembangan kelas menengah Muslim memungkinkan munculnya tipe-tipe pemimpin Muslim baru. Para "cendekiawan Muslim" yang baru ini merupakan figur-figur publik yang pandangan-pandangannya tentang politik Islam banyak dipengaruhi oleh pendidikan umum, media cetak yang baru, dan persentuhannya dengan teori-teori sosial Barat, selain tentunya dengan pendidikan pesantren dan legalisme klasik.

Dengan perkembangan-perkembangan semacam ini, umat Islam pada tahun 1980-an mengalami satu kebangkitan sosial yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah. Pada akhir 1980-an, kebangkitan tersebut memunculkan tekanan politik baru ketika kelas menengah Muslim ini mendesakkan representasi yang lebih besar bagi umat Islam dalam pemerintahan dan masyarakat.

Pada akhirnya, kebangkitan tersebut memaksa Soeharto memikirkan kembali kebijakan-kebijakannya mengenai Islam. Beberapa penasehat dan orang dekat Soeharto masih tetap berbicara seolah-olah tidak ada sesuatu yang berubah dan mendesak pemerintah untuk tetap mempromosikan Islam "kultural" sambil dengan tegas menekan Islam politik. Akan tetapi, kebangkitan umat lslam itu sedemikian kuat, dan tidak mungkin ditarik ke dalam bentuknya yang semula. Menghadapi tantangan-tantangan baru ini, Soeharto akhirnya berupaya untuk merangkul kalangan Islam konservatif ke dalam kekuasaannya. Walau demikian ia harus belajar bahwa kekuatan-kekuatan (Islam) yang dirangkulnya tersebut mempunyai integritas moral dan politiknya sendiri.[37]

Harapan-harapan semacam itu kini tampaknya mulai menjadi kenyataan. Meskipun cita-citanya yang paling tinggi, yakni terbinanya hubungan politik yang harmonis dan saling melengkapi antara Islam dan negara, mungkin belum sepenuhnya berhasil terwujud, ada beberapa isyarat penting yang mengindikasikan masuknya kembali Islam politik (dengan formatnya yang baru) ke dalam kehidupan politik negeri ini. Salah satu bukti yang menunjukkan perkembangan baru tersebut adalah melunaknya politik negara terhadap Islam selama beberapa tahun terakhir, yang ditandai dengan diterapkannya beberapa kebijakan negara yang sejalan dengan kepentingan sosial-ekonomi dan politik umat Islam. Mengingat corak hubungan politik antara Islam dan negara di masa lalu, dapat dikatakan bahwa langkah-langkah akomodatif seperti itu sangat tidak mungkin diterapkan pemerintah sejak masa-masa awal Orde Baru hingga pertengahan 1980-an—suatu periode dimana Islam politik masih dipandang, terutama oleh negara,—sebagai sesuatu yang secara ideologi disebut nonintegratif, jika bukan ancaman.[38]

Bukti-bukti yang menunjukkan tumbuhnya sikap akomodatif negara terhadap Islam mencakup diterapkannya kebijakan-kebijakan yang sejalan dengan kepentingan sosial ekonomi dan politik umat Islam.[39]

Hubungan akomodatif ini mulai tampak ketika keluar kebijakan pemerintah yang mengesahkan RUU Pendidikan Nasional. RUU ini diajukan oleh pemerintah pada tanggal 23 Mei 1988 melalui Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Prof. Dr. Fuad Hassan. Lewat lobi yang intensif, khususnya oleh MUI dan Muhammadiyah, barulah Undang-undang Pendidikan baru, yang diberlakukan pada Maret 1989, mengakui secara eksplisit peran pengajaran agama pada semua tingkat pendidikan.[40] Selain itu, disetujui pula untuk dimasukkan ke dalam penjelasan bahwa apabila di sekolah-sekolah swasta terdapat sekurang-kurangnya 10 persen anak didik yang memeluk agama lain dari agama yang dianut oleh penyelenggara sekolah swasta bersangkutan, penyelenggara diwajibkan menyediakan guru agama yang dipeluk oleh anak didik penganut agama lain tersebut. Guru agama itu bertugas memberikan pendidikan agama kepada anak didik yang beragama lain. Ditentukan pula bahwa guru agama yang memberikan pendidikan agama wajib beragama sesuai dengan pendidikan agama yang diberikannya.[41]

Masalah pendidikan nasional memang pernah menjadi perdebatan serius dalam SU MPR 1973 dan 1978. Pada SU MPR 1973, persoalan ini tidak dibicarakan lebih lanjut karena adanya pertentangan tajam antara Fraksi Karya Pembangunan (FKP)yang mengusulkan penghapusan pendidikan agama di sekolah-sekolah dan Fraksi Persatuan Pembangunan (FPP) yang justru mewajibkannya. Dalam SU MPR 1978, usulan FPP untuk memasukkan pendidikan agama sebagai

pelajaran wajib di sekolah-sekolah dan lembaga pesantren dalam GBHN gagal melalui voting di Komisi A.[42] Kebijakan pendidikan nasional yang akomodatif terhadap Islam baru terwujud setelah umat Islam menunjukkan komitmennya pada negara.

UU No. 2/1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional mempunyai arti penting bagi umat Islam, karena dengan undang-undang tersebut:

1. Mengakui bahwa pendidikan agama merupakan subsistem dari sistem pendidikan nasional.
2. Mengukuhkan bahwa pendidikan agama merupakan mata wajib di sekolah-sekolah umum; SD, SMTP, SMTA, dan Perguruan Tinggi.
3. Menjamin bahwa untuk mata pelajaran agama, tenaga pengajarnya haruslah yang seagama dengan peserta didiknya. Ketentuan ini sangat penting, karena banyak siswa Muslim yang bersekolah di sekolah-sekolah Kristen/Katolik dibandingkan sebaliknya. Selain itu menghindari menjadikan lembaga pendidikan sebagai Kristenisasi.
4. Menjamin eksistensi lembaga-lembaga pendidikan keagamaan seperti MI, MTs, MA dan Institut-Institut Agama Islam.[43]

Setelah itu, RUU Peradilan Agama berhasil disahkan dalam DPR dan diundangkan menjadi Undang-Undang No. 7 Tahun 1989. Hal ini tidak terlepas dari upaya keras pemerintah melalui Menteri Agama untuk meyakinkan para pengkritik RUU Peradilan Agama. Dengan berhasil diundangkannya RUU PA, maka beberapa kemajuan untuk kepentingan Islam dapat dicatat.

1. Peradilan Agama di Jawa dan Madura serta Kalimantan sebelah barat dan timur diutuhkan kembali wewenangnya untuk juga menangani pembagian waris bagi umat Islam seperti halnya Peradilan Agama di wilayah Indonesia yang lain.
2. Keputusan Peradilan Agama sifatnya final, tidak perlu dikukuhkan lagi oleh Peradilan Umum. Eksekusi keputusannya dilakukan Peradilan Agama sendiri. Sehingga di Peradilan Agama diadakan jabatan juru sita.
3. Hakim-hakim Peradilan Agama diangkat dan diberhentikan oleh Presiden, sehingga statusnya sama dengan hakim-hakim lainnya.
4. Jabatan hakim, panitera, dan juru sita dalam Peradilan Agama hanya dapat diisi oleh orang-orang yang beragama Islam.
5. Upaya Presiden Soeharto tahun 1985 membentuk Proyek Kompilasi Hukum Islam di Indonesia untuk menyeragamkan acuan hukum Islam untuk menjadi pegangan yang seragam bagi hakim-hakim agama di seluruh Indonesia. Tahun 1987 proyek ini berhasil menyusun tiga rancangan, yaitu perkawinan, waris, wakaf, infak, dan sedekah. Setelah disempurnakan, maka sesuai Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tertanggal 10 Juni 1991 secara resmi diperintahkan untuk memasyarakatkannya sebagai kompilasi hukum Islam.[44]

Pada tahun 1991, melalui Direktorat Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah dalam SK No. 100/C/Kep/D/1991, pemerintah mengeluarkan peraturan baru mengenai seragam pelajar. Keputusan itu memperbolehkan para pelajar putri (siswi) Muslim di lembaga pendidikan menengah untuk mengenakan jilbab ketika masuk ke sekolah.[45] Sebelumnya

Daoed Joesoef sebagai Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, melalui Peraturan Pemerintah No. 052/C/Kep/D.82, yang secara resmi diberlakukan tanggal 17 Maret 1982, melarang menggunakan pakaian Muslimah (jilbab) di sekolah-sekolah umum.[46] Reaksi umat Islam terhadap sekolah-sekolah yang tidak membolehkan pemakain jilbab di sekolah begitu besar. Bahkan, ada gugatan dari orang tua siswa yang diajukan ke pengadilan, akibat tindakan kepala sekolah yang mengeluarkan putrinya dari sekolah, hanya karena memakai jilbab di sekolah.[47]

Pada perkembangan selanjutnya, pembentukan ICMI merupakan tonggak terpenting dalam hubungan akomodatif antara Islam dan negara karena dalam organisasi ini berkumpul tokoh-tokoh Islam yang berada di luar birokrasi dengan yang ada di dalam birokrasi. Sehingga ada yang menyebutnya sebagai aliansi cendekiawan Muslim dengan birokrasi. Ada pula spekulasi yang berkembang dalam masyarakat bahwa ICMI adalah sebuah rekayasa politik pemerintah menjelang pemilu 1992 atau memang ada *political will* pemerintah untuk mengakomodasi pemikiran kalangan umat Islam agar kelak menjadi lebih diperhatikan dan dipertimbangkan dalam proses pembuatan kebijaksanaan nasional.

Tahap akomodatif selanjutnya adalah pembentukan Bank Muamalat tahun 1991. Inisiatif pembentukan bank yang bersandarkan pada syariat Islam pertama kali datang dari MUI. Tonggak pertamanya diadakan lokakarya di Cisarua, Bogor tanggal 19-22 Agustus 1990 dengan tema "Masalah Bunga Bank dan Perbankan". Prakarsa ini kemudian dimatangkan dalam Munas MUI 22-24 Agustus 1990. Hasilnya, dibentuk Tim Perbankan Kecil yang diketuai oleh Dr. Ir. M. Amin Aziz. MUI lalu melakukan *lobby* kepada para menteri dan pejabat tinggi. Di antaranya yang dengan an-

tusias mendukung adalah Menristek Habibie, yang juga Ketua Umum ICMI sehingga kerjasama antara keduanya pun terjalin. Kebetulan ICMI juga menunjuk Dr. Amin Aziz sebagai Ketua Tim Mobilisasi dana BMI. Hanya dalam waktu dua bulan setelah KH Hasan Basri menghadap Presiden tanggal 27 Agustus 1991 terkumpul dana sebesar 64,1 miliar, dengan Rp 3 miliar di antaranya sebagai dana awal yang diberikan Presiden Soeharto dari dana kas YABMP.[48]

Sejak awal, gagasan didirikannya bank Islam didorong oleh motif-motif agama. Sebab secara keagamaan, bank Islam dimaksudkan sebagai lembaga finansial alternatif bagi mereka yang karena keyakinannya, tidak ingin berhubungan atau melakukan transaksi finansial dengan bank-bank komersial umum yang menawarkan dan memungut bunga. Dalam hal ini, mereka beranggapan bahwa bunga merupakan salah satu bentuk riba yang dilarang dalam Islam. Secara ekonomis, bank Islam dirancang untuk membantu mengembangkan dan memobilisasi sumber-sumber ekonomi umat Islam Indonesia.[49]

Islam dan Makna Politik Orde Baru

Rentang waktu sejarah sejak 1966-1998 adalah waktu yang cukup panjang bagi sebuah rezim yang berkuasa. Karena itu, perilaku politiknya pun sangat diwarnai oleh corak dinamikanya sejarah. Itu sebabnya, hubungan Islam dan Orde Baru menunjukkan grafik yang tidak lurus. Periode awal pembentukannya dicorakkan sangat memusuhi Islam (peminggiran politik), sedangkan di tengah perjalanan kekuasaannya dicorakkan sangat akomodatif terhadap Islam.

Dalam konteks inilah, periode antara tahun 1976-1986, dilihat dari proses depolitisasi Islam, dapat disebut sebagai

"masa uji coba". Rezim menguji depolitisasi Islam secara formal dengan menerapkan undang-undang yang mewajibkan semua partai politik dan organisasi massa mencantumkan Pancasila sebagai asas. Setelah berhasil mengesahkan Undang-Undang Partai Politik, DPR kemudian membahas Rancangan Undang-Undang tentang Ormas. Proses ini berlangsung dengan relatif lancar dan mudah karena hampir seluruh ormas tidak menunjukkan keberatan.[50]

Karena itulah, perkembangan sosial-politik yang terjadi pada dekade 1980-an, pada dasarnya lebih merupakan kelanjutan dari pada era 1970-an. Namun demikian, dekade 1980-an ditandai dengan perubahan sosial-politik dan ekonomi yang mempunyai dampak sangat luas terhadap perkembangan politik umat Islam. Perubahan penting dalam dekade 1980-an adalah semakin menguatnya posisi negara dalam percaturan politik dan ekonomi. Menguatnya posisi negara ini dimungkinkan berkat kemajuan-kemajuan pengembangan yang—meskipun relatif—mempunyai dampak luas bagi terjadinya perubahan sosial (*social change*) pada masyarakat Indonesia, tak terkecuali umat Islam.

Kendati demikian, langkah-langkah akomodatif negara terhadap Islam dipandang oleh pengamat sebagai politik Presiden Soeharto yang dirancang untuk memperoleh dukungan politik dari umat Islam. Secara lebih spesifik, langkah-langkah itu dimaksudkan untuk menaikkan posisinya dalam rangka memenangkan pemilihan umum 1993. Sedikitnya ada dua alasan penting yang memperkuat pandangan ini. *Pertama,* momentum sejarah dimana inisiatif untuk melakukan upaya-upaya akomodatif tersebut berlangsung dalam suatu periode yang ditandai oleh makin tumbuhnya perhatian orang akan soal suksesi. Karena alasan ini, bersamaan dengan keinginan Presiden Soeharto untuk

kembali menduduki kursi kepresidenan setelah pemilihan umum 1993, langkah-langkah akomodatif di atas dengan mudah dipandang sebagai upaya-upaya yang disengaja untuk mencari dukungan politik umat Islam. Alasan ***kedua***, adalah anggapan mengenai makin lemahnya kontrol Soeharto atas kelompok militer yang bersama-sama birokrasi dalam Golkar, menjadi tulang punggung pemerintah Orde Baru.[51]

Selain itu, jika melihat perkembangan politik dalam dekade 1980-an, tampak bahwa di kalangan umat Islam sendiri telah terjadi pergeseran pemikiran yang cukup signifikan. Kegagalan yang berulang-ulang dalam kancah politik Orde Baru, pembangunan bidang agama yang secara faktual bermanfaat bagi umat Islam, politik agama yang lebih akomodatif terhadap aspirasi Islam, dan sebagainya adalah faktor-faktor yang ikut mendorong terjadinya pergeseran pemikiran umat Islam Indonesia pada dekade 1980-an. Dengan kata lain, dalam dekade 1980-an umat Islam meredefinisikan dan memformulasikan kembali keberadaan dan posisi politiknya menghadapi perkembangan-perkembangan baru yang berbeda dengan masa-masa sebelumnya.

Banyak pengamat yang memberi generalisasi bahwa Soeharto dan rezim Orde Baru, orientasi pertamanya adalah Hindu-Budha, terutama untuk mengontrol Islam politik. Memang tampak terlihat pada awal tahun 1970-an, Indonesia secara umum dan orang Jawa secara khusus lebih mistik dan Hindu-Budha. Ditambah lagi, pada bulan-bulan awalnya, rezim Orde Baru begitu suka merekrut orang-orang Muslim dan kelompok-kelompok lain dalam rangka kampanye untuk menghancurkan Partai Komunis Indonesia (PKI). Namun begitu partai tersebut tereliminasi, rezim Orde Baru memperlihatkan ambivalensinya yang besar terhadap bekas sekutunya, terutama karena hanya orang-orang Muslim saja

yang masih menikmati basis massa yang independen dari rezim. Pada awal 1970-an, Orde Baru melepas semua pretensi kerja sama dan berusaha menahan organisasi-organisasi Islam sekaligus. Untuk tujuan ini, Soeharto membangkitkan kembali formula penjajah Belanda. Kebijakan tersebut menggabungkan toleransi terhadap Islam "agama" dengan kontrol yang keras terhadap semua bentuk Islam "politik".[52]

Bagi sebagian pengamat, kebijakan represif ini merupakan hasil yang niscaya dari dominasi abangan atau kejawen di eselon paling atas rezim Orde Baru. Namun, apa yang dilupakan generalisasi ini adalah, sebelum ia kembali pada organisasi Islam, rezim Soeharto telah melarang lebih dari seratus aliran kebatinan, menekan organisasi sosial dan politik kiri nasionalis sekular, dimana abangan terwakili secara tidak seimbang. Satu-satunya Kejawen dimana Soeharto pernah menunjukkan dukungan adalah kebatinan elitis dan konservatif yang sedikit kaitannya dengan kebudayaan Jawa populer.[53]

Bagi pengamat lain, peminggiran Islam pada awal Orde Baru tampak menunjukkan suatu kebenaran lebih umum yang ditarik dari teori modernisasi. Tesisnya adalah begitu masyarakat mengalami modernisasi, lembaga-lembaga keagamaan akan mengalami peningkatan penyingkiran dari wilayah publik hingga pada tingkat sekadar hidup terbatas pada ranah privat keyakinan individu. Pandangan ini mengimplikasikan bahwa modernisasi mensyaratkan sekularisasi, dan sekularisasi pada gilirannya mensyaratkan privatisasi, kemurnian, dan kesederhanaan.[54]

Terhadap semua kesimpulan ini, Robert W. Hefner berhasil membuktikan bahwa kebatinan bukan prioritas Soeharto. Sebaliknya, konsesi Soeharto terhadap Islam pada akhir tahun tahun 1980-an dan awal tahun 1990-an memper-

jelas tema lama dalam tindakan politiknya, bahwa kepentingan penyingkirannya bukanlah tradisi Kejawen (atau yang lainnya), tetapi pelestarian kekuasaan berapa pun biayanya. Kapanpun mitra Soeharto menunjukkan terlalu mandiri atau menantang keputusannya, ia berpaling dari mereka, lalu memobilisasi beberapa konstituen yang lain untuk menahan ancaman mereka. Strateginya adalah strategi klasik "pecah dan kuasai".

Pada akhir tahun 1960-an, ketika mereka mulai menunjukkan terlalu independen, Soeharto meninggalkan sekutu Islamnya. Pada tahun 1980-an, berhadapan dengan tantangan yang tidak diharapkan dari bekas sekutu militernya, ia meninggalkan sekutu Kejawen dan non-Muslim. Tindakan-tindakan ini dan tindakan lainnya menunjukkan bahwa prinsip pertama politik Soeharto bukan tradisionalisme Kejawen atau bahkan otoritarianisme integralis, tetapi kekuasaan personal yang tanpa kompromi. Bukan seorang yang pertama pada "ideologi toleransi"—sebagaimana pernah dinyatakan Douglas E. Ramage, Soeharto tanpa prinsip dalam politik keagamaan, karena baginya prinsip hanya pada dirinya sendiri. Strategi kebijakannya ("pecah dan kuasai") bersifat otoriter dan represif, juga sangat mengancam; merusak sumber daya pluralisme, toleransi dan independensi warga negara yang merupakan sumbangan bagi demokrasi di masyarakat dan Islam Indoensia yang paling berharga.[55]

Kemudian, "kembalinya" Soeharto kepada Islam pada akhir tahun 1980-an dan 1990-an, bukanlah benar-benar kembali kepada Islam, tetapi suatu upaya untuk mendiamkan seruan demokrasi dan liberalisasi politik yang sedang tumbuh dengan memecah gerakan prodemokrasi sepanjang garis keagamaan. Kembalinya rezim pada Islam mengakui pentingnya kebangkitan Islam, tetapi ia juga menyerang salah satu

ciri-ciri kuncinya; peningkatan kepedulian kalangan intelektual Muslim pada pembaruan demokratis. Dalam kaitan ini sangat membantu untuk mengingat bahwa, jauh sebelum ICMI, NU di bawah Abdurrahman Wahid merupakan fokus awal pertimbangan Soeharto. Meskipun ingin bersama-sama Soeharto menangani pluralisme Pancasila, Gus Dur menginginkan pluralisme yang sesungguhnya, ini ditunjukkan dengan ketidaksediaannya untuk menjadi kroni Soeharto. Pada tahun 1992-1993, sifat terbatas kembalinya Soeharto kepada Islam semakin jelas. Gus Dur dan para reformis demokratis lainnya dalam komunitas Muslim—termasuk Nurcholish Madjid, Amien Rais, dan Dawam Rahardjo dari sayap independen ICMI—dipaksa diam, sementara presiden terus mencurahkan patronase terhadap aksi konservatif ICMI agar memberikan dukungan kepada dirinya.[56]

Pada tahun-tahun akhir kekuasaannya—setelah mengetahui bahwa Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, Amien Rais, dalam komunitas Islam independen lainnya tidak tertarik terhadap perkoncoan dalam perdagangan bagi patronase rezim—Soeharto berupaya bergerak di sekitar NU, Muhammadiyah, dan sayap independen ICMI untuk mencari sekutu-sekutu ultrakonservatif yang ingin (mau) memperdagangkan dukungan bagi presiden demi keuntungan rezim. Soeharto berupaya membangun Islam yang rezimis. Politik ini dimaksudkan agar oposisi prodemokrasi di dalam komunitas Muslim masuk ke dalam genggaman kekuasaannya.[57]

Pada lima tahun terakhir kekuasannya, Soeharto mengarahkan perhatiannya kepada Muslim konservatif dan berusaha menekan kegiatan Muslim prodemokrasi. Kelompok Islam konservatif yang menjadi perhatian Soeharto adalah Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII). Sebagaimana dilukiskan Hefner:

> "Mereka terus mencela tindakan-tindakan pemerintah yang tidak demokratis dan mengutuk para penasehat rezim karena telah memberikan apa yang mereka anggap sebagai keuntungan ekonomi yang tidak adil kepada etnik Tionghoa. Tetapi dalam pernyataan-pernyatan publik, kepemimpinan DDII berusaha tidak mengkritik presiden sendiri. Sebaliknya secara teratur memujinya karena menurut mereka, dia mendukung kepentingan-kepentingan Islam. Pesan tersebut tampaknya menyatakan bahwa orang-orang Katolik, orang-orang sekular, orang-orang kejawen dan Tionghoalah yang bertanggung jawab terhadap penyimpangan Orde Baru, bukan Soeharto"[58]

Kendati kedekatan Soeharto dengan Islam disebabkan oleh memburuknya hubungan dengan perwira tinggi militer, terutama dengan tokoh berpengaruh mantan Menteri Pertahanan dan Keamanan/Panglima ABRI, Benny Moerdani, namun oleh Hefner analisis ini berlebihan karena gagal menjelaskan mengapa presiden melihat umat Islam sebagai kekuatan signifikan. Dari wawancara yang sudah Hefner lakukan dengan para menteri menjelaskan, bahwa sudah sejak pertengahan tahun 1980-an, presiden menyadari dan menaruh perhatian kepada kebangkitan Islam yang semakin meningkat. Dalam beberapa kesempatan pada tahun-tahun itu dikabarkan dia telah menyatakan keinginannya untuk menghindari konfrontasi dengan Islam sebagaimana yang terjadi di negeri-negeri Islam yang lain. Pada tahun 1980-an, Soeharto dan para penasihatnya secara teratur merenungkan peristiwa-peristiwa di Iran. Pada tahun 1990-an, mereka mendiskusikan krisis di Aljazair. Presiden diberitakan telah mempertimbangkan contoh-contoh ini dan ICMI adalah hasilnya.[59]

Dengan demikian, berarti tidak ada bukti pemerintah Orde Baru mendukung tuntutan Islam. Orde Baru justru menunjukkan kepiawaiannya mengontrol kekuatan Islam.

Rezim hanya menjadi patron Islam tanpa merasa perlu memberikan konsesi kepada umat Islam. UU Peradilan Agama Tahun 1989 pada dasarnya memberikan status yang sejajar antar umat beragama dan masyarakat. UU Peradilan Agama tidak dimaksudkan untuk memperluas yurisdiksi di luar hukum perkawinan dan waris. Semuanya ini oleh Soeharto hanya dijadikan sebagai unjuk kekuatan politik, bukan komitmen perubahan sosial.[60] Kendati demikian, menurut Michael R.J. Vatikiotis, sepanjang 32 tahun berkuasa, Orde Baru menunjukkan sikap curiganya ketimbang percayanya. Militer tampaknya selalu khawatir terhadap kelompok Islam ekstrem, bahkan dimasukkan dalam memori historisnya.[61] Hal ini dapat dipahami dari perjalanan umat Islam semenjak kemerdekaan yang banyak melakukan pemberontakan, seperti PRRI-Permesta di Sumatera Barat dan DI/TII di Jawa.

Inilah makna politik rezim Orde Baru terhadap Islam yang hanya menghegemoni kekuatan umat Islam untuk dijadikan sebagai modalitas politik, yang pada gilirannya dapat dijadikan sebagai kekuatan pendukung kekuasaan melawan musuh-musuh politiknya.

Politik Islam Masa Reformasi

Kejatuhan Orde Baru

Setelah berkuasa lebih dari tiga dasawarsa, rezim Orde Baru akhirnya lengser dari singgasananya. Tentunya, sesuatu yang tidak pernah terpikirkan sebelumnya, rezim yang begitu lama berkuasa akhirnya dapat dijatuhkan oleh kelompok-kelompok masyarakat yang dimotori oleh mahasiswa. Fakta telah menunjukkan bahwa rezim Orde Baru jatuh pada 21 Mei 1998, baru beberapa bulan setelah dipilih lagi oleh SU MPR 1998.

Jatuhnya rezim Orde Baru tidak lepas dari gaya politik kekuasaannya yang cenderung otoriter, represif dan tidak demokratis. Dengan kekuatan utamanya, Golkar dan militer, Orde Baru pada mulanya berhasil mempertahankan kelangsungan kekuasaannya selama tiga dasawarsa lebih. Sikap perlawanan dan oposisi yang dilakukan oleh kelas menengah Muslim dan non-Muslim berhasil dipatahkan. Tampaknya, rezim Orde Baru tidak bisa digulingkan mengingat betapa sangat berkuasanya rezim ini dalam semua dimensi kehidupan masyarakat. Baru setelah krisis ekonomi menjalar ke Indonesia, dengan porak-porandanya perekonomian nasional, arus deras perlawanan yang dilakukan mahasiswa bersama-sama rakyat semakin menemukan momentumnya untuk menjatuhkan rezim Orde Baru. Tak pelak lagi, akhirnya rezim Soeharto (Orde Baru) jatuh dan digantikan wakilnya, BJ. Habibie.

Lengsernya Soeharto meruntuhkan cerita sukses pemerintahannya yang cukup mengagumkan. Bukankah ketika itu, MPR secara utuh-bulat memilih kembali dia sebagai Presiden untuk keenam kalinya, walau di tengah semakin kerasnya suara-suara yang menentang. Begitu juga, mengambil contoh lain, baru setahun sebelum peristiwa Mei, dan beberapa bulan sebelum krisis moneter melanda Indonesia, Hal Hill, pengamat ekonomi Indonesia kawakan menilai Indonesia sebagai "salah satu cerita sukses pembangunan" yang diprediksikan sebagai macan ekonomi bagian dari Keajaiban Ekonomi Asia Timur. Namun cerita sukses itu tidak berlangsung lama. Beberapa bulan kemudian badai "krismon" melanda, dan narasi tentang *East Asian Miracle* yang dibuat oleh Bank Dunia berubah secara drastis menjadi *East Asia Nightmare* yang terbukti, khususnya untuk Indonesia, jadi mimpi buruk berkepanjangan.[62]

Itu sebabnya, kejatuhan Orde Baru tidak dapat dilepaskan dari dua faktor, yakni krisis multidimensial yang terdiri dari krisis ekonomi, krisis politik, dan krisis sosial dan gerakan mahasiswa. Kedua faktor inilah yang menjadi pemicu kajatuhan Orde Baru setelah berkuasa lebih dari tiga dekade.

Krisis Multidimensial

Kejatuhan Orde Baru sejatinya tidak pernah diduga sebelumnya. Anjloknya nilai mata uang rupiah terhadap dolar Amerika Serikat pada bulan Juli 1997 membawa dampak yang lebih parah dibanding negara Asia lainnya. Ada beberapa persoalan yang membuat krisis ekonomi di Indonesia lebih parah dibanding negara-negara lain.[63] *Pertama*, sistem perekonomian Indonesia tidak memiliki fundamen yang kuat. Lemahnya fundamen tersebut ditunjukkan oleh tidak jelasnya sirkulasi perekonomian bangsa. Selama masa itu tidak ada peraturan yang transparan mengenai pembuatan pengesahan serta implementasi kebijakan ekonomi. Kebijakan itu sering dilakukan dengan sewenang-wenang oleh presiden dengan menerbitkan kepres, inpres dan beberapa peraturan lainnya. Akibatnya tumbuh dan berkembang praktik-praktik kolusi, korupsi, dan nepotisme yang merupakan bukti ketidakjelasan sistem itu.

Kedua, krisis yang terjadi di Indonesia pada tahap berikutnya telah menciptakan krisis politik. Perpaduan antara dua aspek tersebut telah membawa pada kondisi krisis di Indonesia lebih kompleks dibanding negara-negara lain. Sekali lagi, tidak jelasnya aturan main (*rule of game*) ditambah distorsi-distorsi oleh pemerintah pada aspek politik hukum tersebut telah menyimpan "bom waktu" yang sewaktu-waktu meledak.

Dengan kata lain, tingkat perekonomian yang menurun tajam ini berakibat pada kehidupan politik (stabilitas politik) nasional, yang kemudian mengakibatkan krisis politik dan krisis sosial. Pentas politik nasional semakin memanas dengan isu suksesi nasional dan lemahnya penegakan hukum di masyarakat yang berakibat pada amuk massa di berbagai daerah. Kondisi inilah yang menjadi titik awal kejatuhan rezim Orde Baru.

Ketiga, persoalan yang lebih umum, bahwa krisis yang terjadi di Indonesia diakibatkan oleh *grand design* Orde Baru, yang pada satu sisi, rentan terhadap menumpuknya kekayaan-kekayaan dan pada sisi lain, pemerataan menjadi asing dan tidak pernah terwujud. Konsep Orde Baru yang memprioritaskan pada pertumbuhan telah menempatkan aspek ekonomi sebagai panglima telah berakibat pada timpangnya proses pembangunan. Ini mengakibatkan persoalan politik, hukum, dan yang lainnya ditempatkan jauh di bawah ekonomi.

Krisis ekonomi dan moneter

Sejak Juni 1997, krisis moneter malanda negara-negara Asia. Korea Selatan, Thailand, Malaysia, dan Indonesialah yang paling kentara merasakan krisis moneter. Pertama kalinya, mata uang Bath Thailand dan Ringgit Malaysia mengalami depresiasi tajam terhadap mata uang dolar Amerika Serikat. Kondisi ini menggoncangkan perekonomian nasional mereka yang kemudian menjalar di kawasan Asia Tenggara lainnya.[64] Pada pertengahan Agustus 1997, nilai tukar rupiah melemah hingga mencapai Rp 3000 per dolar Amerika Serikat dan mencapai nilai terendah pada pertengahan Januari 1998 Rp 15.000 per dolar.[65]

Akibat depresiasi nilai tukar rupiah terhadap dolar yang merosot tajam, menyebabkan sektor-sektor perekonomian nasional mengalami kebangkrutan. Beberapa sektor ekonomi yang terkena dampak langsung dari krisis moneter mengalami penurunan pertumbuhan yang drastis; industri bahan kayu dan hasil hutan (13,83 %), industri pertambangan migas (-1,37 %), industri pengolahan migas (-3,42 %), industri barang kulit (-1,69 %), dan industri logam dasar (-0,57 %). Dampaknya kemudian adalah terjadinya pengurangan tenaga kerja yang menyebabkan bertambahnya tingkat pengangguran. Pada tahun 1998, pengangguran terbuka meningkat menjadi 13,5 juta (14,7 % dari total angkatan kerja) dan pengangguran bruto menjadi 48,6 juta (53 % dari total angkatan kerja).[66]

Kelesuan sektor-sektor ekonomi dan dunia usaha juga berpengaruh pada neraca transaksi berjalan, yang mengalami defisit 3,5 % dari Produk Domestik Bruto (PDB). Sementara tingkat inflasi juga ikut bergerak naik, dimana sebelumnya tingkat inflasi selalu berada di bawah dua digit (1996 hanya 6,5 %) meningkat menjadi 11,05 % (1997). Bahkan, untuk bulan Januari 1998 saja tingkat inflasi sudah mencapai angka 6,84 %. Jumlah utang luar negeri (swasta dan pemerintah) juga mengalami peningkatan, yaitu: US$ 73,962 milyar (utang luar negeri pemerintah).[67]

Kondisi ini telah menyebabkan Indonesia tidak saja dilanda krisis moneter tetapi juga terpuruk ke dalam krisis ekonomi yang cukup dalam. Krisis ekonomi ini kemudian semakin diperparah dengan merajalelanya praktek *high cost economic* dan praktek KKN.

Krisis Politik

Pemilu 1997 menunjukkan semakin memanasnya suhu politik nasional dengan akselerasi yang begitu cepat. Alih-

alih, di masyarakat sudah menginginkan pergantian kekuasaan (suksesi nasional). Peningkatan suhu politik ini menjadi *overhatted* beberapa bulan menjelang diselenggarakannya Sidang Umum MPR 1998. Akselerasi peningkatan suhu politik nasional menjadi semakin tidak terkendali, terutama disebabkan oleh krisis ekonomi dan moneter yang berkepanjangan. Pentas politik nasional menjadi semakin tidak menentu dan memanas manakala Soeharto terpilih kembali dalam Sidang Umum MPR dan terbentuknya kabinet baru. Ketidakmenentuan dan ketegangan ini memuncak pada pertengahan Mei 1998 dengan tertembaknya 4 orang mahasiswa Trisakti yang memicu terjadinya kerusuhan sosial yang melanda Jakarta dan sekitarnya.[68]

Itu sebabnya, krisis politik terus saja berlangsung dengan penolakan yang begitu besar dari masyarakat yang dimotori mahasiswa atas terpilihnya Soeharto sebagai Presiden keenam kalinya. Padahal, masyarakat menginginkan suksesi nasional dipercepat dengan kepemimpinan baru yang lebih demokratis.

Krisis Sosial

Bersamaan dengan krisis ekonomi dan politik, di masyarakat Indonesia juga terjadi konflik sosial. Hanya dalam kurun waktu 2 tahun sejak 1996 hingga pertengahan Mei 1998, tidak kurang dari 100-an kasus konflik sosial silih berganti mengoyak kerukunan hidup bangsa Indonesia. Konflik sosial itu sebagian besar berakhir dengan kerusuhan sosial yang banyak memakan korban jiwa dan merugikan secara materil. Beberapa kasus konflik sosial yang berakhir dengan kerusuhan antara lain; kerusuhan di Tasikmalaya (akhir 1996), kerusuhan di Rengasdengklok (1997), kerusuhan di

Makassar (1997), kerusuhan di Majalengka (1998), dan beberapa kasus lainnya.[69]

Hingga masa akhir kekuasaan rezim Orde Baru, kerusuhan-kerusuhan sosial semakin meningkat kuantitas dan kualitasnya. Kajatuhan Orde Baru pun dipuncaki oleh kerusuhan sosial yang melanda Jakarta 14-16 Mei 1998 selang satu pekan sebelum Orde Baru lengser. Dan, setelah bergulirnya reformasi, kerusuhan atau konflik sosial yang mengarah pada ancaman kesatuan dan persatuan bangsa semakin banyak terjadi. Dari konflik agama sampai tuntutan merdeka seperti yang diperlihatkan Aceh, Timor Timur, Irian Jaya dan Maluku.[70]

Tahun 1999 diawali dengan kisah-kisah mengerikan tentang konflik antaretnis di pulau Ambon—yang sekian lama terlihat tenteram dan damai, kemudian di Kalimantan Barat. Dalam kasus yang disebut pertama, konflik itu melibatkan ketegangan agama dan etnik, selain pertikaian antara pendatang dan penghuni lama Ambon. Ketidakselarasan antaragama tampak meningkat di banyak bagian dari kepulauan ini, yang melibatkan warga Kristen dan warga Muslim dalam banyak insiden sporadis yang menyebabkan rusak dan musnahnya tempat-tempat ibadah.[71]

Gerakan Mahasiswa

Kondisi ekonomi nasional yang terpuruk ditambah dengan otoritarianisme rezim Orde Baru, memanggil mahasiswa untuk bergerak. Awal memasuki tahun 1998 merupakan kiprah awal gerakan mahasiswa 1998 dalam melakukan aksi mendukung reformasi. Memasuki bulan Maret, dimana pertengahan Maret 1998 akan diselenggarakan Sidang Umum MPR RI, agenda aksi demontrasi sudah mengarah pada isu-isu politik. Para mahasiswa dalam aksi demonstrasinya

menuntut agar dwifungsi ABRI dicabut dan Paket Undang-Undang Politik direvisi. Menjelang Sidang Umum MPR, aksi demonstrasi meluas hingga ke daerah-daerah luar Jawa. Pasca-Sidang Umum MPR, dimana Soeharto terpilih kembali menjadi Presiden RI untuk ketujuh kalinya, aksi demonstrasi mahasiswa sempat mereda untuk beberapa waktu. Tetapi setelah itu, ketika kondisi ekonomi semakin terpuruk dan kabinet yang dibentuk oleh Soeharto tidak kredibel, aksi demontrasi mahasiswa marak kembali dengan tuntutan pelaksanaan reformasi secara menyeluruh.[72]

Aksi demonstrasi semakin marak ketika terjadi insiden penembakan terhadap 4 orang mahasiswa Trisaksti (12/5/1998) yang sedang berdemonstrasi di kampusnya. Kondisi ini menimbulkan eskalasi politik menjadi semakin panas. Puncaknya terjadi kerusuhan 14-15 Mei 1998, hampir di setiap sudut kota Jakarta terlihat kepulan asap.[73]

Setelah kerusuhan, aksi demonstrasi mahasiswa bukannya mereda, melainkan semakin menguat. Bahkan, agenda utama yang mereka usung adalah tuntutan mundur Soeharto dari kekuasaan. Pada saat itu, Soeharto berada di Mesir dalam rangka menghadiri Konferensi Negara-negara Islam. Namun, tuntutan ini tidak dipenuhi Soeharto, yang akhirnya membuat mahasiswa menduduki gedung DPR/MPR RI.[74] Di sinilah kekuasaan Soeharto berakhir dengan menunjuk penggantinya BJ. Habibie, yang disambut dengan suka cita masyarakat Indonesia.

Dengan demikian, lengsernya Soeharto sebagai presiden tak lepas dari semakin menguatnya gerakan reformasi yang dimotori mahasiswa. Tradisi mahasiswa berunjuk rasa ternyata disambut secara positif oleh civitas akademika. Suara mahasiswa semakin nyaring hingga berhasil mentransfor-

masikan gerakannya dari kerangka *student movement* ke *social movement*.[75]

Era Reformasi

Seperti dikemukakan Henk Schulte Nordholt, bangsa Indonesia mengalami pergolakan besar di akhir abad ke-20 dan menghadapi permulaan yang menggelisahkan di milenium baru. Krisis ekonomi sejak 1997 yang menyebabkan krisis politik dan demonstrasi mahasiswa, membuat Soeharto harus meninggalkan singgasana kekuasannya.[76]

Seiring dengan lengsernya Soeharto, sebuah kata tiba-tiba menjadi kata kunci yang mempunyai daya magis luar biasa, mengalahkan banyak kata kunci yang selama ini menghiasi wacana publik: reformasi. Seakan dalam sepatah kata itu, ditemukan rumusan paling padat dari hampir seluruh gelora, gejolak, dan aspirasi masyarakat. Sudah tentu tidak seluruh kelompok masyarakat merasa aspirasinya terwakili dalam sepatah kata itu. Di kalangan mahasiswa, terutama kelompok-kelompok yang selama ini dikenal paling "radikal", misalnya, lebih berdengung ungkapan klasik tentang "revolusi", atau "reformasi total", sebagai wacana tandingan terhadap wacana dominan "reformasi" yang dinilai hanya untuk kaum elite.[77]

Lengsernya kekuasaan Orde Baru memberikan harapan baru bagi kehidupan demokrasi di Indonesia dan awal dari era reformasi dalam segala aspek kehidupan; dari ekonomi, politik, sosial dan budaya. Pemerintahan BJ. Habibie yang menggantikan Soeharto telah menandai era reformasi menuju Indonesia Baru. Gema reformasi pun semakin kuat dan puncaknya adalah pemilihan Umum 1999 yang demokratis dan dapat diterima oleh semua pihak.

Reformasi pascalengsernya Orde Baru berarti penataan kembali segala perangkat negara baik eksekutif, legislatif maupun yudikatif sebagai alternatif dari kebobrokan rezim Orde Baru selama tiga dasawarsa lebih memerintah rakyat Indonesia. Reformasi menjadi impian sekaligus harapan bagi penataan negara-bangsa yang porak-poranda secara ekonomi, dan tidak demokratis secara politik. Karena itu, reformasi tidak dimaksudkan menyamai model reformasi agama Martin Luther King,—yang dapat saja tepat atau tidak tepat, walaupun istilah *reformation* itu memang berasal dari gerakan Martin Luther. Reformasi di Indonesia lebih bersifat sosial-politik yang lazim berlangsung di berbagai negara dalam kaitannya dengan kemunculan sebuah pemerintahan yang dianggap otoriter lalu diganti dengan sebuah pemerintahan baru atau *reform government*.[78]

Gerakan reformasi yang menumbangkan Presiden Soeharto dan Orde Baru telah menciptakan suatu kesempatan bagi Indonesia untuk keluar dari masa otoriter menuju pembangunan sistem ekonomi dan politik yang demokratis, transparan, dan dapat diandalkan. Pemilu yang bebas dan adil pada 1999 semakin mendorong perubahan ini, tetapi juga diketahui bahwa di samping euforia dan optimisme, transisi menuju demokrasi berlangsung dalam kondisi yang sulit. Ekonomi tetap rapuh. Kepercayaan politik pada pemerintahan dan institusi-institusi pemerintah, termasuk militer, sangat rendah. Konflik etnis dan agama telah meledak di banyak tempat dari negara ini dan gerakan pemisahan diri mulai muncul. Kemudian kemiskinan dan pengangguran tinggi dapat merusak stabilitas.[79]

Sangatlah sulit bagi negeri ini untuk terus maju tanpa menyelesaikan perkara dari masa lampau. Banyak yang menginginkan keadilan bagi pelanggaran hak asasi manusia

(HAM) di masa lalu dan perhitungan publik terhadap korupsi dan penyalahgunaan kekuasaan yang menghancurkan ekonomi nasional. Mereka juga ingin agar pemerintah terus maju dan membentuk suatu kerangka kerja yang dengannya Indonesia dapat kembali duduk dalam komunitas bangsa-bangsa. Untuk melakukan hal ini, berarti menuntut hal-hal mendasar dari keadaan politik, ekonomi, sistem hukum, dan masyarakat negara ini.[80]

Agenda Reformasi

Reformasi tidak akan ada artinya jika tidak memiliki agenda yang jelas. Agenda reformasi memberikan penegasan konkret bahwa bangsa Indonesia memang membutuhkan perbaikan secara politik, ekonomi dan sosial.

Agenda reformasi itu dirumuskan dalam empat agenda pokok. (1) Amandemen UUD 1945 yang sudah sangat kadaluwarsa, *out of date*, karena UUD 1945 awalnya dimaksudkan sebagai konstitusi sementara (6 bulan, setelah dibuat), tetapi sarnpai sekarang masih berjalan dan umumnya masih *in take*. (2) Reposisi TNI/Plori. Dengan reposisi ini dwifungsi TNI/Polri mulai direkonstruksi kembali. TNI/Polri tidak perlu lagi ikut terlibat dalam politik praktis karena tempat mereka di barak. (3) Menegakkan supremasi hukum yang sudah mulai tercabik-cabik akibat kesalahan Orde Baru yang menggunakannya sebagai alat kekuasaan. (4) Membangun *good governance*. Salah satu cara untuk mencapai agenda ini adalah memberantas korupsi, kolusi, dan nepotisme (KKN).[81]

Pada awalnya, reformasi adalah sebuah cita-cita menuju Indonesia Baru. Tetapi reformasi ternyata tidak berjalan mulus. Banyak hambatan yang mesti dilalui dalam proses transisi menuju demokrasi. Tersendat-sendatnya agenda reformasi, karena reformasi yang dilakukan bukan reformasi yang

sifatnya revolusioner, tapi reformasi yang sifatnya *gradual evolusioner.* Deklarasi Ciganjur mencerminkan hal itu. Selain itu, rezim yang terbentuk adalah rezim-rezim kolektif. Lengsernya Pak Harto tidak serta-merta diikuti dengan hancurnya rezim lama. Berbeda dengan Filiphina saat jatuhnya Ferdinand Marcos yang diikuti dengan hancurnya rezim lama, sehingga Corazon Aquino relatif lebih mudah dalam melakukan proses transisi demokrasi.[82]

Sistem Multipartai

Dalam kehidupan politik dan ketatanegaraan, seperti juga di negara-negara lain yang baru merdeka pasca Perang Dunia II, Indonesia pernah mengalami beberapa kali perubahan tata politik. Hal ini terjadi sebagai bagian dari suatu proses pencarian dan pemantapan sistem politik dan ketatanegaraan yang cocok. Perubahan-perubahan ini juga terjadi pada sistem kepartaian di Indonesia, yang beberapa kali mengalami perubahan.[83]

Runtuhnya Orde Baru—yang selama berkuasa melakukan pembatasan terhadap jumlah partai politik—memunculkan keinginan untuk mengubah sistem kepartaian yang ada menjadi sistem multipartai. Dalam tempo kurang dari 6 bulan, lebih dari 150 partai politik baru dideklarasikan. Banyaknya partai politik baru yang bermunculan ini ditanggapi positif oleh pemerintah dengan diundangkannya perundang-undangan politik baru (terutama yang berkaitan dengan partai politik) yang memungkinkan berdirinya partai politik baru.[84]

Selama sekian puluh tahun, telah berlangsung propaganda tentang "anarki" tahun 1950-an dan ketidakcocokan antara budaya Indonesia dengan demokrasi "bergaya Barat". Akan tetapi tiba-tiba, demokrasi multipartai dilihat sebagai

satu-satunya opsi yang berkelayakan. Keadaan ini ada miripnya dengan November 1945, masa terakhir ketika partai-partai politik tumbuh subur di Indonesia. Kemiripan itu adalah sehubungan dengan hal-hal berikut; euforia setelah berhasil keluar dari suatu kurun panjang represi politik; banyaknya kepentingan politik yang sodok-menyodok berebut posisi; dan tidak adanya otoritas politik yang mempunyai kemauan mencegah hal itu.[85]

Karena banyaknya partai politik, dalam rangka persiapan Pemilu 1999, pemerintah melakukan seleksi terhadap partai-partai politik baru. Seleksi dilakukan oleh Panitia Persiapan Pembentukan Komisi Pemilihan Umum (PPPKPU) yang kemudian disebut Tim Sebelas dengan melakukan verifikasi administratif dan faktual terhadap partai-partai politik baru. Dalam melaksanakan tugasnya, Tim Sebelas telah menginventarisir tidak kurang dari 141 partai politik (termasuk PPP, PDI, dan Golkar). Akhirnya, Tim Sebelas berhasil menetapkan 48 partai politik yang lolos ke Pemilu setelah memperoleh pengesahan dari Departemen Kehakiman, mendaftarkan diri sebagai peserta pemilu 1999, diverifikasi dan memenuhi persyaratan sebagai calon peserta pemilu 1999.[86]

Kebangkitan Politik Islam di Era Reformasi

Di era reformasi, terutama setelah adanya kebebasan politik, Islam mengalami kebangkitan. Ada perubahan yang signifikan dari kelompok Islam dalam memaknai jatuhnya rezim Orde Baru, yang mulai mengakomodasi aspirasi Islam. Aspirasi Islam lebih nampak di pentas politik nasional dibandingkan dengan periode Orde Baru yang belum sepenuhnya memberikan saluran politik Islam.

Karena itu, memotret perkembangan politik Islam Indonesia pasca-Orde Baru boleh jadi menemukan kebingungan. Belum habis periode "bulan madu" kalangan "Islam Politik" dengan negara Orde Baru yang berlangsung sejak awal 1990-an, tiba-tiba saja situasi politik berubah menjadi sangat membingungkan dengan jatuhnya Soeharto pada 21 Mei 1998. Soeharto, yang pada awalnya dipahami oleh kalangan Islam Politik sebagai "pintu", "instrumen", bahkan "patron" dalam upaya memperbesar akomodasi dan representasi politik Islam, tiba-tiba saja diposisikan sebagai musuh bersama publik, bahkan oleh sebagian besar kalangan Islam sekalipun. Sementara itu, B.J. Habibie, pengganti Soeharto yang belum siap sepenuhnya menjadi penguasa baru, secara tiba-tiba dipaksakan menjadi "pintu", "instrumen" atau "patron" baru.[87]

Dalam suasana dimana akomodasi negara terhadap Islam dan sebaliknya mulai terjalin, secara agak tiba-tiba dasar-dasar politik Orde Baru rontok. Kotak *pandora* pun terbuka lebar. Apa yang selama Orde Baru tersimpan di bawah karpet (karena begitu eksesifnya doktrin stabilitas diterjemahkan) mencuat kembali. Itu semua merupakan ekspresi psikologis dari masyarakat yang membutuhkan *public space* yang memadai.[88]

Kejatuhan rezim Orde Baru membangkitkan kesadaran politik umat Islam untuk menyongsong periode baru, yakni periode kebangkitannya. Reformasi adalah awal periode kebangkitan kembali politik Islam di Indonesia. Ada dua pendekatan utama yang berkembang dalam memahami politik Islam di penghujung Orde Baru, sebuah periode yang sering disebut sebagai fase kebangkitan politik Islam.

Pendekatan pertama melihat kebangkitan politik Islam tidak sebagai hasil desakan sosiologis masyarakat Orde Baru, melainkan sebagai fenomena pergesekan dan pergeseran

(sirkulasi) di lingkungan elite politik belaka. Pendekatan ini direpresentasikan dengan baik oleh R. William Liddle. Dalam makalah panjangnya yang secara khusus membahas Islam di masa Orde Baru mutakhir, Liddle memperlihatkan bahwa hubungan dekat Islam dengan negara di era 1990-an sekadar menunjukkan peralihan basis politik Soeharto setelah hubungan antara Presiden dan petinggi Angkatan Darat mulai dingin. Lebih lanjut Liddle memperlihatkan ketidakpercayaannya pada terjadinya proses Islamisasi di tengah masyarakat secara luas, maupun aparat birokrasi dan tidak percaya bahwa politik kalangan santri mengalami pasang naik dan kalangan abangan mengalami pasang surut.[89]

Pendekatan kedua melihat perkembangan politik Islam sebagai *dependent variable* yang dibawa serta oleh dinamika sosio-politik kalangan Islam. Menurut pendekatan ini, Islamisasi birokrasi misalnya, sekalipun kalangan ini masih terpecah dalam menyimpulkan gejala ini, merupakan hasil proses sosiologis yang telah berjalan di tengah masyarakat selama dua dasawarsa lebih. Pendekatan ini direprentasikan dengan baik oleh Robert W. Hefner. Hefner melacak kebangkitan politik Islam itu bukan sebagai hasil pergeseran politik dalam elite negara, melainkan produk dari proses sosio-ekonomi-politik masyarakat Islam Indonesia yang cukup panjang.[90]

Terlepas dari dua pendekatan tersebut, di kalangan umat Islam terdapat perbedaan cukup signifikan. *Pertama*, mereka yang menjadikan Islam sebagai ideologi, yang manifestasinya berbentuk pelaksanaan ajaran agama (syariat) secara formal sebagai hukum positif. Oleh karena itu, orientasi ini mendukung pendekatan struktural dalam sosialisasi dan institusionalisasi ajaran Islam. Orientasi ini sangat mendukung "Islamisasi" di segala bidang sebagai prioritas utama, sehingga

dalam praktiknya hal ini bisa mengurangi hak dan ekstensi non-Muslim.[91]

Kedua, mereka yang memiliki orientasi kebangsaan lebih besar daripada orientasi keagamaan. Orientasi ini hanya mendukung pelaksanaan etika-moral agama (*religio-ethics*) dan menolak formalisasi agama dalam konteks kehidupan bernegara. Ia bahkan menganggap pelaksanaan hukum Islam itu sangat problematis, dan akan mengganggu integrasi bangsa. Orientasi ini mendukung pendekatan kultural dan menolak pendekatan struktural dalam hal sosialisasi dan institusionalisasi ajaran Islam. Artinya, pelaksanaan ajaran agama tidak perlu dilembagakan melalui perundang-undangan dan dukungan negara, tetapi cukup dengan kesadaran umat Islam sendiri. Berbeda dengan yang pertama, orientasi ini mendukung "humanisasi", yakni dengan memperlakukan semua kelompok warga negara secara sejajar, serta berupaya mengatasi persoalan-persoalan kemanusiaan secara umum sebagai prioritas utama, seperti kemiskinan, kebodohan, penegakan hak-hak asasi manusia, dan sebagainya.[92]

Ketiga, adalah jalan tengah di antara kedua orientasi tersebut. Yaitu mereka yang memiliki orientasi secara seimbang antara wawasan Islam dan kebangsaan, dengan menjadikan Islam sebagai subideologi bagi Pancasila. Meski tidak ideal, orientasi ini masih dibenarkan, karena hal ini merupakan kompromi dari aspirasi-aspirasi yang ada, suatu hal yang juga pernah dialami Nabi Muhammad Saw. Orientasi ini mendukung pendekatan kultural dan sekaligus struktural, dengan cara melibatkan ajaran agama dalam pengambilan kebijakan publik secara konstitusional dan demokratis serta tidak diskriminatif. Dengan kata lain, orientasi ini mendukung "Islamisasi", dengan pelaksanaan ajaran Islam dalam

bentuk: (1) formal untuk hukum-hukum privat tertentu, (2) substansial, seperti hukuman mati bagi tindak pidana pembunuhan yang sudah sesuai dengan hukum Islam meski secara formal tidak menggunakan nama *qishash*; dan (3) esensial, jika implementasi dengan kedua bentuk di atas sulit diwujudkan, seperti hukuman bagi pencurian yang tidak sama dengan hukum Islam, tetapi secara esensial sudah memenuhi ketentuan bahwa pencurian merupakan tindak pidana yang dikenakan sanksi. Namun di sisi lain, orientasi ini juga tetap mendukung "humanisasi", dengan tetap menghargai pluralisme dan penanganan persoalan-persoalan kemanusiaan tanpa membedakan latar belakang agama dan latar belakang primordial lainnya. Tentu saja perjuangan aspirasi ini harus dilakukan dengan hikmah, yang kini berarti konstitusional dan simpatik, tidak dengan cara kekerasan.[93]

Kebangkitan politik Islam sesungguhnya telah mewarnai dinamika politik nasional, terutama dengan banyaknya bermunculan partai Islam dan ormas Islam. Reformasi Mei 1998 telah mendatangkan liberalisasi dan relaksasi politik yang cukup besar. Situasi ini telah memungkinkan lahirnya partai politik dalam jumlah yang sangat banyak. Di antara organisasi politik yang muncul itu ada partai-partai yang mempunyai *social origin* Islam. Sebagai kelanjutan dari asal usul sosial yang demikian itu, ada partai yang menegaskan diri sebagai partai Islam. Ini tampak terutama dalam simbol dan asas partai. Ada pula yang merasa tidak perlu menyatakan diri sebagai partai Islam.[94]

Pendirian partai Islam marak, seperti dicatat Kuntowijoyo. Ada 11 partai dari 48 partai politik yang menjadi peserta pemilu 1999. Yaitu, PUI (Partai Umat Islam), PKU (Partai Kebangkitan Umat), Partai Masyumi Baru, PPP, PSII (Partai Syarikat Islam), PSII 1905 (Partai Syarikat Islam

1905), Masyumi (Partai Politik Islam Masyumi), PBB, PK, PNU (Partai Nahdlatul Ulama, dan PP (Partai Persatuan). Partai-partai ini menganggap bahwa satu-satunya jabaran bagi Islam dalam politik ialah Islam sebagai ideologi. Karena itu, Islam dijadikan sebagai dasar partai.[95]

Dalam perspektif seperti ini, kemunculan partai-partai Islam dan partai-partai lain yang mempunyai kekhususan sebanding—dipahami sebagai reaksi atas tatanan politik monolitis yang menafikan keragaman ciri dan aspirasi (seperti kebijakan asas tunggal), kemudian kemunculan partai-partai Islam dengan seluruh kekentalan bahasa dan simbolisme politik mereka, merupakan sesuatu yang niscaya.[96] Fenomena banyaknya partai Islam di masa reformasi merupakan refleksi kemajemukan umat Islam dan keberagamaan kepentingan kelompok Islam. Kelahiran partai-partai Islam merupakan buah euforia politik yang tak terelakkan dari proses reformasi. Proses reformasi yang terjadi memang memberikan angin segar kebebasan bagi warga negara untuk berserikat dan berkelompok yang selama 30 tahun lebih terkungkung oleh kekuasaan absolut sentralistik.[97]

Anehnya, kemunculan partai-partai Islam telah menimbulkan perdebatan dan kontroversi. Dalam pandangan sementara kalangan, fenomena ini dinilai sebagai perwujudan dari "hadirnya kembali politik Islam" atau yang secara salah kaprah diistilahkan sebagai "repolitisasi Islam". Penilaian pertama ("hadirnya kembali politik Islam") bernada positif, karena—seperti agama-agama lain—Islam memang tidak bisa dipisahkan dari politik. Sedangkan penilaian yang lain, intonasinya—jika istilah itu dipahami secara benar—adalah negatif. Istilah "politisasi (terhadap apa saja) selalu merupakan bagian dari rekayasa yang bersifat pejoratif atau manipulatif. Bisa dibayangkan, apa jadinya jika fenomena tersebut di-

kenakan pada sesuatu yang mempunyai sifat ilahiah (*diviene*) seperti agama, dalam hal ini adalah Islam. Meskipun demikian, kalau menilik indikator utama yang digunakan sebagai dasar penilaian itu adalah munculnya sejumlah partai yang menggunakan simbol dan asas Islam atau yang mempunyai pendukung utama komunitas Islam, maka tidak terlalu salah untuk mengatakan bahwa yang dimaksudkan adalah munculnya kembali kekuatan politik Islam. Hal yang demikian itu, di dalam perjalanannya selalu terbuka kemungkinan untuk "mempolitikkan" bagian-bagian dari apa yang menjadi dasar ideologi partai-partai tersebut.[98]

Kemunculan banyak partai politik yang berasaskan agama, baik Islam maupun Kristen, merupakan salah satu fenomena politik menarik pada masa pasca-Soeharto. Kebangkitan partai-partai seperti ini, khususnya Islam, mendorong munculnya semacam kekhawatiran kalangan sementara pihak, baik dalam maupun luar negeri. Kekhawatiran itu menyangkut; apakah parpol-parpol Islam itu merupakan indikasi dari kemunculan "fundamentalisme Islam" di Indonesia. Kekhawatiran ini tidak diragukan lagi bersumber dari pandangan dan citra terhadap gerakan militan dan radikal Islam di Timur Tengah yang sering disebut sebagai "fundamentalisme" Islam.[99]

Dalam hal ini, Azyumardi Azra menolak anggapan bahwa kemunculan partai-partai Islam di Indonesia sebagai indikasi bangkitnya fundamentalisme Islam di Indonesia. Argumentasinya didasarkan pada tiga hal.[100] *Pertama*, lingkungan sosiologis politis Islam bagi tumbuhnya organisasi atau kelompok itu berbeda dengan Indonesia. Berbeda dengan Islam di Timur Tengah yang sering dipandang sebagai *great tradition*, lingkungan sosio-historis Islam di Indonesia merupakan *little* atau *low tradition*, yang telah mengalami indigenisasi

atau kontekstualisasi dengan lingkungan lokal Indonesia. Karena itu, penampilan dan ekspresi Islam di Indonesia lebih akomodatif dan karena itu lebih moderat *vis a vis* Islam di Timur Tengah. Karena faktor sosio-historis inilah gerakan militan dan radikal Islam tidak pernah populer dan mendapatkan *ground* yang kuat di Indonesia.

Kedua, pasca-Perang Dunia II banyak negara Timur Tengah mengadopsi ideologi sekuler, khususnya sekularisme (Turki), atau sosialisme (Mesir, Irak, dan lain-lain). Ideologi seperti ini bukan hanya *alien* dalam lingkungan masyarakat Muslim, tetapi dalam segi-segi tertentu tidak *compatible* atau bahkan bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Kenyataan ini menjadi *raison d'etre* pokok bagi kemunculan gerakan radikal atau "fundamentalis" yang bertujuan mengubah ideologi non-Islamis ini menjadi yang mereka sebut sebagai *nizham al-Islam* (tatanan politik Islam) di bawah *hakimiyah* (kedaulatan) Allah. Pada pihak lain, ideologi atau dasar negara Indonesia adalah Pancasila yang *religius* dan tidak bertentangan dengan Islam dan Pancasila sudah tidak lagi menjadi *concern* dan wacana publik parpol Islam, dan karena itu memperkecil terjadinya peluang radikalisasi di kalangan gerakan Islam tertentu yang bertujuan mengubah dasar negara Pancasila.

Ketiga, nature rezim-rezim di Timur Tengah yang cenderung sangat opresif, sering mempraktikkan terorisme negara untuk menindas setiap bentuk *dissent* dan oposisi. Terorisme negara ini mendorong gerakan Islam melakukan *counter terror,* sehingga pada akhirnya menciptakan *circle of violence* dan *state of terror,* yang seolah tidak akan pernah berakhir. Sebaliknya rezim-rezim di Indonesia, seperti Soeharto, misalnya sampai akhir tahun 1980-an paling banter dapat disebut sebagai *soft-oppresive regime.* Selanjutnya, sejak awal tahun

1990-an sampai jatuhnya Orde Baru, Soeharto mengambil kebijakan akomodatif dan rekonsiliatif dengan kaum Muslim. *Reapprochement* dan rekonsiliasi itu pada gilirannya membuat kemungkinan radikalisme kelompok-kelompok Islam tertentu kehilangan *raison d'etre*-nya.

Argumentasi Azyumardi Azra masih berkisar pada fenomena partai-partai Islam yang tidak menunjukkan watak radikalnya. Tetapi yang kemudian terlihat setelah selang beberapa lama rezim Orde Baru berlalu, ada fenomena maraknya ormas-ormas Islam yang berhaluan radikal, militan, dan bahkan fundamentalis. Seiring dengan kebebasan yang diberikan rezim Habibie, ormas-ormas Islam semakin menunjukkan momentumnya untuk melakukan gerakan memperjuangkan aspirasi Islam secara radikal. Forum Komunikasi Ahlussunah Waljamaah (FKASW), Ikhwanul Muslimin, HAMAS, Hizbut Tahrir dan Majelis Mujahidin menyusul ormas Islam lainnya yang sudah berdiri di masa Orde Baru, seperti Front Pembela Islam (FPI), Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI), dan Persatuan Pekerja Muslim Indonesia (PPMI).

Ormas-ormas Islam ini menunjukkan sikap kebaragamaannya yang eksklusif, simbolik, literalis, dan radikal. Pandangan Islamnya yang totalistik mengakibatkan cara beragamanya pun sangat literal dan radikal, bahkan dengan semangat jihadnya melakukan aktivitas yang tanpa kompromi. FPI misalnya sering menggunakan metode kekerasan dalam merealisasikan gerakan antimaksiat di Jakarta. FKASW atau Laskar Jihad juga menurunkan pasukannya untuk membantu umat Islam di Ambon secara fisik. Kondisi semacam ini tidak pernah dibiarkan begitu saja jika terjadi pada masa Orde Baru. Rezim pemerintahan pasca-Orde Baru tidak dapat berbuat banyak terhadap fenomena bangkitnya

gerakan radikal Islam di Tanah Air. Inilah yang tidak diamati oleh Azyumardi bahwa kemunculan ormas Islam semakin menumbuhkan Islam radikal pasca-Orde Baru.

Karena itulah, kebangkitan politik Islam ditandai dengan maraknya partai-partai Islam dan ormas-ormas Islam berhaluan militan dan radikal. Sedangkan Islam moderat mengalami penurunan daya jelajah dalam menyerap opini publik dan mempengaruhi masyarakat bawah. Inilah yang menjadi awal gerakan Islam radikal dan militan di Indonesia pasca-Orde Baru. Pada gilirannya, isu Piagam Jakarta dan pemberlakuan syariat Islam kembali menjadi wacana publik di pentas politik nasional.[*]

Catatan

1. Orde Baru bercita-cita mengoreksi kekurangan dan kelemahan Orde Lama. Orde Baru memperbaiki kondisi sosio-ekonomi yang payah warisan Orde Lama, dimana inflasi mencapai 600 persen lebih pada dekade 1960-an, telah mendorong eksponennya untuk memprioritaskan pembangunan ekonomi. Ekonomisme menjadi suatu keharusan, sedangkan politik sebagai panglima didekonstruksi menjadi depolitisasi dan deparpolisasi. Lihat Herdi SRS, "Islam Politik dalam Kancah Demokrasi", dalam *Prisma* 8 Agustus 1995, h. 89.
2. Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998, h. 273.
3. M. Rusli Krim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999, h. 120.
4. M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, Jakarta: Logos, 2000, h. 63
5. M. Rusli Krim, *op. cit.*, h. 72.

6. Michael R.J. Vatikiotis, *Indonesian Politics Under Soeharto, Third Edition*, London: Routledge, 1998, h. 120.
7. M. Din Syamsuddin, *op. cit.*, hh. 66-67.
8. *Ibid.*, hh. 79-80
9. M. Rusli Karim, *op. cit.*, h. 73.
10. *Ibid.*, hh. 73-74.
11. Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, Yogyakarta: Galang Press, 2001, h. 144.
12. *Ibid.*, h. 144.
13. *Ibid.*, hh. 144-145.
14. Hartono Mardjono, *Politik Indonesia 1996-2003*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, h. 30.
15. M. Rusli Karim, *op. cit.*, hh. 119-120.
16. M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, 1995, h.25.
17. *Ibid.*, h.26.
18. Di antaranya adalah Muhammadiyah, Persis, Al-Irsyad, Persatuan Umat Islam (PUI), Al-Ittihadiyah, Gasbiindo (Gabungan Serikat-serikat Buruh Islam Indonesia). Lihat Hartono Mardjono, *op. cit.*, h. 31.
19. Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, h. 246.
20. Hartono Mardjono, *op. cit.*, h.32.
21. Abdul Aziz Thaba, *op. cit.*, h. 246.
22. *Ibid.*, h. 247.
23. Paksaan pemerintah terhadap fusi partai nonpemerintah ini atas persetujuan militer. Akibat dari fusi partai-partai nonpemerintah, partai hasil fusi mengalami penurunan perolehan suara pada pemilu 1970-an dan 1980-an. Perolehan suara pada pemilu 1977, dari 33 persen suara menjadi 27 persen pada pemilu 1987.

24. M. Rusli Karim, *op. cit.*, h. 142. Lihat pula Abdul Munir Mulkhan, *Perubahan Perilaku Politik dan Polarisasi Ummat Islam 1965-1987*, Jakarta: Rajawali Press, 1989, h.126.
25. M. Din Syamsuddin, *op. cit.*, h. 42. Lihat pula Rusli Karim, *Dinamika Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Hanindita, 1985, h. 195.
26. Gagasan pemerintah tentang penyatuan asas bagi seluruh partai politik, untuk pertama kali diajukan Presiden Soeharto pada pidato kenegaraan di depan sidang DPR 16 Agustus 1982. Kemudian, gagasan Presiden ini dimasukkan dalam Ketetapan MPR No. II/1983 (pasal 3 bab IV), dengan alasan bahwa demi memelihara, memperkuat, dan memantapkan Pancasila dalam kehidupan sosial dan nasional bangsa, seluruh partai politik dan Golkar, harus menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal mereka. Faisal Ismail, *Ideologi, Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999, hh. 191-192, dan 203
27. *Ibid.*, hh. 197-199
28. Serangan Soeharto ini dilontarkan dalam pidato pertemuan ABRI di Pakanbaru, Sumatera Barat, 27 Maret 1980. Ulf Sundhaussen, *Regime Crisis in Indonesia: Facts, Fiction, Prediction*, Asian Survey, Volume XXI, No. 8 Agustus 1981, hh. 817-818.
29. Faisal Ismail, *op. cit.*, h. 205
30. *Ibid.*, h. 207.
31. *Ibid.*, h. 230
32. M. Rusli Karim, *op. cit.*, h. 184.
33. Abdul Munir Mulkhan, *op. cit.*, Jakarta: Rajawali Press, 1989, h. 127.
34. M. Rusli Karim, *op. Cit.*, h. 184.
35. *Ibid.*, h. 188.
36. Robert W. Hefner, *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, Jakarta: ISAI, 2001, hh. 114-115.

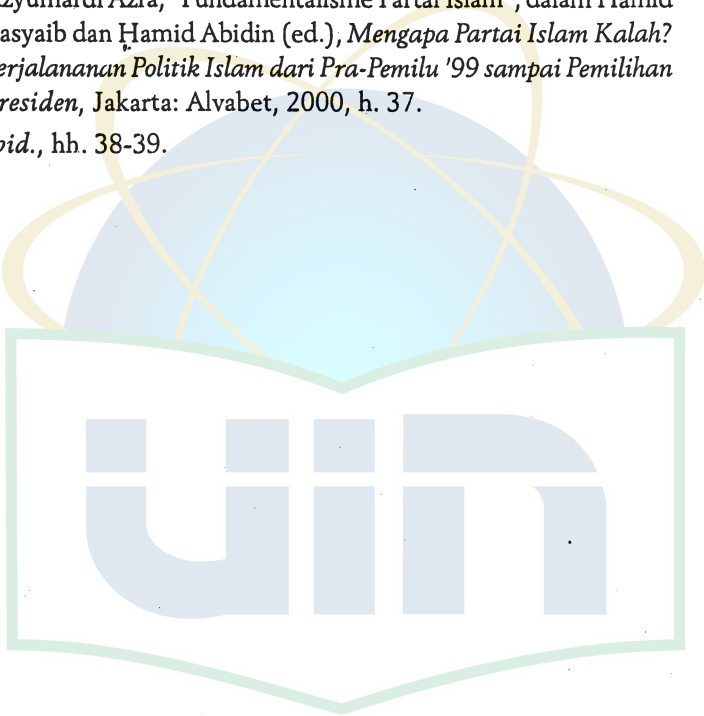
37. *Ibid.*
38. Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia,* Jakarta: Paramadina, 1998, h. 270
39. Jika dikategorikan secara luas, bukti-bukti akomodasi itu dapat digolongkan ke dalam empat jenis yang berbeda: 1) akomodasi struktural; 2) akomodasi legislatif; 3) akomodasi infrastruktural; dan 4) akomodasi kultural. Paparan kronologis yang terperinci mengenai bukti-bukti tersebut tidak kita perlukan. Namun demikian, sketsa ringkas mengenai pokok masalah ini penting untuk melihat sejauh mana bukti-bukti itu memperlihatkan apa yang kita pandang sebagai sikap-sikap akomodatif negara terhadap Islam. Setidak-tidaknya ada lima hal penting yang berhubungan dengan bentuk akomodasi legislatif negara terhadap Islam: 1) disahkannya Undang-Undang Pendidikan Nasional (UUPN) tahun 1989; 2) diberlakukannya Undang-Undang Peradilan Agama tahun 1989 dan Kompilasi Hukum Islam tahun 1991; 3) diubahnya kebijakan tentang jilbab tahun 1991; 4) dikeluarkannya keputusan bersama tingkat menteri berkenaan dengan badan amil zakat, infak dan shadaqah (Bazis) tahun 1991; dan 5) dihapuskannya Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah (SDSB) tahun 1993. diberlakukannya hal-hal tersebut sejalan dengan kepentingan banyak umat Islam.Lihat Bahtiar Effendy, *Ibid.*, h. 273
40. *Ibid.*, h. 281.
41. Hartono Mardjono , *op. cit.*, hh. 46-47.
42. Abdul Aziz Thaba, *op. cit.*, h. 279.
43. *Ibid.*, h. 282.
44. *Ibid.*, hh. 284-285.
45. Bahtiar Effendy, *op. cit.*, h. 291.
46. Abdul Aziz Thaba, *op. cit.*, hh. 278-279.
47. Hartono Mardjono, *op. cit.*, h. 49
48. Abdul Aziz Thaba, *op. cit.*, h. 289.

49. Bahtiar Effendy, *op. cit.*, h. 306.
50. M. Din Syamsuddin, *op. cit.*, hh. 73-74
51. Robert W. Hefner, *op. cit.*, hh. 310-311.
52. *Ibid.*, hh. ix-xi.
53. *Ibid.*, h. xi.
54. *Ibid.*, h. xi.
55. *Ibid.*, hh. xv-xvi
56. *Ibid.*, h. xvi
57. *Ibid.*, h. xx
58. *Ibid.*, h. 13
59. *Ibid.*, h. 15.
60. Michael R.J. Vatikiotis, *op. cit.*,h. 136
61. *Ibid.*, h. 126.
62. Tim MADIA, *Meretas Horison Dialog: Catatan dari Empat Daerah*, Jakarta: MADIA, 2001
63. A. Malik Haramain dan MF. Nurhuda Y., *Mengawal Transisi: Refleksi atas Pemantauan Pemilu '99*, Jakarta: JAMPPI-PB PMII bekerja sama dengan UNDP, 2000, hh. 1-2.
64. Tabrani Sabirin, *op. cit.*, h. 4.
65. *Ibid.*
66. *Ibid.*, h. 4
67. *Ibid.*, h. 5
68. *Ibid.*, hh. 9-10
69. *Ibid.*, h. 10
70. *Ibid.*, h. 11
71. Chriss Manning dan Peter van Diermen, "Perkembangan Mutakhir dan Aspek Sosial dari Reformasi dan Krisis: Suatu Tinjauan Umum", dalam Chriss Manning dan Peter van Diermen, *Indonesia di Tengah Transisi: Aspek-aspek Sosial Reformasi dan Krisis*, Yogyakarta: LKiS, 2000, h.8.
72. *Ibid.*, h. 12.

73. *Ibid.*, h. 13.
74. *Ibid.*
75. Anas Urbaningrum, *Ranjau-Ranjau Reformasi: Potret Konflik Politik Pasca Kejatuhan Soeharto*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999, hh. 86-87.
76. Henk Schulte Nordholt, "Introduction" dalam Henk Schulte Nordholt dan Irwan Abdullah, *Indonesia in Search of Transition*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, h.3.
77. Tim MADIA, *op. cit.*, hh. 9-10.
78. Lihat jawaban Facry Ali dalam Lukman Hakim (peny.), *Reformasi dalam Stagasi*, Jakarta: Yayasan Al-Mukmin, 2001, h. 30
79. International IDEA, *Penilaian Demokratisasi di Indonesia*, Jakarta: IDEA, 2000, h. 34.
80. *Ibid.*
81. Penjelasan tentang agenda reformasi dapat dibaca artikel Amien Rais, "Menyelamatkan Agenda Reformasi" dalam Lukman Hakim (peny.), *Reformasi dalam Stagnasi*, Jakarta: Yayasan Al-Qur'an-Mukmin, 2001, hh. 1-2
82. Valina Singka Subekti, "Meletakkan Landasan Menuju Konsolidasi Demokrasi " dalam Lukman Hakim (peny.), *Reformasi dalam Stagnasi*, Jakarta: Yayasan Al-Qur'an-Mukmin, 2001.
83. Tabrani Sabirin, *op. cit.*, h. 23
84. *Ibid.*, hh. 23-24.
85. David Brochier, "Pemerintahan Peralihan Habibie: Reformasi, Pemilihan Umum, Regionalisme, dan Pergulatan Meraih Kekuasaan", dalam Criss Manning dan Petter Van Diermen, *Indonesia di Tengah Transisi: Aspek-Aspek Sosial Reformasi dan Krisis*, Yogyakarta: LKiS, 2000, h.19.
86. Tabrani Sabirin, *op. cit.*, h. 33.
87. Eep Saefullah Fatah, "Masa Depan Politik Islam: Dari Pusaran Menuju Arus Balik" dalam Abu Zahra (ed.), *Politik demi Tuhan:*

Nasionalisme Religius di Indonesia, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999, hh. 13-14.

88. Bahtiar Effendy, "Fenomena Partai Islam", *op. cit.*, h. 35
89. Eep Saefullah Fatah, *op. cit.*, hh.14-15
90. *Ibid.*, hh. 14-16.
91. Masykuri Abdillah, "Aspirasi Umat: antara Islamisasi dan Humanisasi" dalam Kurniawan Zein dan Sarifuddin HA (ed.), *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No*, Jakarta: Paramadina, 2001, h. 17.
92. *Ibid.*, h. 18.
93. *Ibid.*, h. 18.
94. Bahtiar Effendy, "Fenomena Partai Islam", *op. cit.*, h.33.
95. Kuntowijoyo, "Peta Politik bagi Umat Islam", dalam Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (ed.), *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden*, Jakarta: Alvabet, 2000), h. 89. Kriteria ini berbeda dengan kriteria Arskal Salim, yang secara lebih longgar mengkategorikan sebagai partai Islam. Arskal Salim menggunakan lima kriteria, yakni nama, asas, tanda gambar, tujuan/program, dan konstituen. Dengan lima kriterium itu, Salim mengajukan definisi partai Islam, yaitu partai yang tidak memakai label Islam, tetapi hakikat perjuangannya adalah untuk kepentingan umat Islam tanpa mengabaikan kepentingan umat lainnya; atau partai yang tidak memakai label Islam dan tujuan/programnya untuk kepentingan semua warga negara RI, tetapi konstituen utamanya adalah umat Islam. Karena itu, Salim memasukkan PKB dan PAN sebagai partai Islam. Implikasinya, jumlah partai Islam, dari 141 partai yang resmi mendaftar ke Departemen Kehakiman untuk mengikuti Pemilihan Umum Juni 1999, termasuk di dalamnya 40 partai Islam. Setelah diseleksi oleh Tim 11, 48 partai lolos, di antaranya 20 partai Islam berhasil lolos menjadi peserta pemilu. Jumlah ini jauh lebih besar dari 10 partai Islam yang ikut berpartisipasi dalam Pemilihan Umum tahun 1955. Lihat Arskal Salim, *Partai Islam dan Relasi Agama Negara*, Hasil Penelitian Puslit IAIN Jakarta, h. 8.

96. Bahtiar Effendy, *op. cit.*, h. 35
97. Din Syamsuddin, "Dilema Politik Islam" dalam Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (ed.), *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanana Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden*, Jakarta: Alvabet, 2000, hh. 30-31.
98. Bahtiar Effendy, "(Re)politisasi Islam, *op. cit.*, , hh. 37-38.
99. Azyumardi Azra, "Fundamentalisme Partai Islam", dalam Hamid Basyaib dan Ḥamid Abidin (ed.), *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalananan Politik Islam dari Pra-Pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden*, Jakarta: Alvabet, 2000, h. 37.
100. *Ibid.*, hh. 38-39.

BAB III
PEMIKIRAN POLITIK ISLAM RADIKAL DI INDONESIA

Perkembangan Islam Radikal

Perkembangan Islam di Indonesia sangat kaya dengan polarisasi. Sejak zaman prakemerdekaan, Islam sudah menunjukkan wajahnya yang beraneka ragam, yang direpresentasikan oleh ormas-ormas Islam. Jika ditarik dari label yang *inheren* di dalam komunitas Islam, banyak sekali memunculkan nama/label. Ada Islam tradisionalis, Islam modernis, Islam abangan, Islam puritan, Islam skripturalis, Islam substantif, Islam literal, Islam ekstrem, Islam militan, dan lain sebagainya.[1] Kentalnya polarisasi ini menunjukkan semakin berkembangnya gerakan Islam di Indonesia.

Namun demikian, momentum menarik yang terjadi ketika Orde Baru jatuh dari kekuasaannya adalah banyaknya bermunculan gerakan Islam garis keras, militan, radikal, dan bahkan fundamentalis. Kemunculan kelompok ini di panggung nasional sebenarnya sudah diawali sejak berubahnya kebijakan negara pada dasawarsa 1980-an; dari peminggiran

Islam ke akomodasi Islam. Baru di era keterbukaan dan kebebasan politik inilah, pergerakan Islam mulai menunjukkan wataknya yang lama terbenam dalam tekanan rezim Orde Baru.

Semenjak kejatuhan Orde Baru, kelompok Islam radikal menemukan momentumnya untuk melakukan akselerasi politik secara kultural (ormas Islam) dan struktural (partai Islam).[2] Dua gerakan ini menjadi penting ketika rezim baru yang berkuasa memberikan angin segar kebebasan setelah lama dipinggirkan secara politik oleh rezim Orde Baru. Di balik pesta pora demokrasi yang disuguhkan oleh masyarakat Indonesia pascalengsernya Orde Baru, muncul fenomena lain yang tidak disadari sebelumnya. Jika masyarakat lebih tertuju pada maraknya partai-partai Islam, maka ini adalah sesuatu yang niscaya. Namun, kita terkagum-kagum dengan fenomena kelanjutannya, yakni maraknya gerakan Islam yang direpresentasikan oleh Islam radikal di Indonesia. Atribut, slogan, dan nama-nama Islam begitu ramai nampak dan diteriakkan sebagai bagian dari pentas kekuatan dan pentas perjuangan.

Karena itu, trend Islam yang mengemuka di Indonesia kontemporer sejak lengsernya Orde Baru adalah lahirnya Islam radikal, yang diwakili sejumlah ormas Islam seperti Laskar Jihad (Forum Komunikasi Ahlussunnah Waljamaah), Forum Pembela Islam (FPI), dan Majelis Mujahidin menyusul ormas Islam sebelumnya seperti KISDI.[3] Karakteristik kelompok ini lebih didasarkan pada corak keberagamaannya yang bersifat integralistik antara Islam dan negara, sehingga kelompok ini lebih mengedepankan corak legal-formal Islam secara total. Isu utama yang diperjuangkan adalah tegaknya syariat Islam di dalam negara Indonesia.

Kecenderungan inilah yang membuat sebagian pengamat terkejut ketika Islam radikal mengalami pertumbuhan yang cukup dahsyat di saat rezim Orde Baru lengser. Padahal, di era 1980-an, Islam Indonesia menunjukkan karakter yang moderat seperti yang sudah diteliti oleh sejumlah intelektual.[3] Maka potret gerakan Islam berubah total, setelah Islam substansialistik menjadi mayoritas diskursif, Islam radikal yang lebih legalistik-formalistik mulai menampakkan wajahnya.

Dalam laporan utamanya yang berjudul Gerakan Islam "Radikal" bukan Ancaman", Laskar Jihad menyatakan bahwa sebagian masyarakat masih beranggapan gerakan Islam radikal merupakan ancaman. Gerakan ini selalu dipersepsikan sebagai pelaku anarkisme. Menurut Laskar Jihad, ketakutan berbagai kalangan terhadap perkembagan Islam radikal sebenarnya tidak beralasan. Kemunculan berbagai gerakan Islam itu sendiri, bila ditilik secara historis, akan nampak sebagai reaksi dari ketidakadilan sosial-politik. Perlawanan Laskar Jihad Ahlus Sunnah Wal Jamaah terhadap berbagai fenomena yang terjadi lebih didorong karena sikap pemerintah yang tidak mau merespons secara positif terhadap ketertindasan kaum muslimin.[4]

Di sinilah sebenarnya mulai terlihat posisi yang mulai tampak berseberangan, antara gerakan Islam radikal dengan Islam moderat di masa transisi ini.[5] Momentum pergantian kekuasaan memang selalu disambut dengan wacana dan gerakan baru yang sebenarnya sudah pernah muncul sebelumnya. Perputaran sejarah selalu menunjukkan siklus memutar. Sehingga banyak bermunculan model gerakan yang sama di tahun-tahun sebelumnya.

Secara historis, kemunculan dan eksistensi kelompok garis keras atau radikal di kalangan umat Islam Indonesia

bukanlah hal yang sama sekali baru. Pada awal abad ke-20, dalam peningkatan semangat nasionalisme dan deprivasi ekonomi yang kian parah di kalangan pribumi, radikalisme muslim diambil alih oleh kelompok-kelompok Sarekat Islam (SI) lokal. Seperti diperlihatkan sejarawan Sartono Kartodirdjo dan Kuntowijoyo dalam beberapa kajiannya, radikalisme SI lokal menunjukkan amalgamasi "ideologi" revivalisme Islam; Mahdisime atau Ratu Adil; dan antikolonialisme. Eskatologisme, dengan demikian, sangat kentara dalam gerakan-gerakan SI lokal, dan semacamnya.[6]

Eskatologisme gerakan radikal Muslim kelihatan makin surut pada masa-masa selanjutnya, untuk digantikan ideologi politik Islam. Hal inilah yang bisa dilihat dalam gerakan Darul Islam di beberapa daerah, seperti di Jawa Barat (Kartosuwiryo) dan Aceh (Daud Beureuh) pada masa pascakemerdekaan. Pada masa Soeharto 1980-an juga dikenal adanya kelompok-kelompok Muslim garis keras, seperti kelompok Imron, Salman Hafidz, dan Warsidi, yang biasa disebut secara keseluruhan oleh aparatur keamanan sebagai "Komando Jihad". Eskatologisme Islam juga nyaris absen dalam gerakan-gerakan radikal ini. Hal ini disebabkan gerakan-gerakan ini bukanlah gerakan yang melibatkan massa dalam jumlah sangat besar. Banyak pengamat percaya, setidaknya sebagian dari kelompok garis keras pada masa Soeharto merupakan bentukan atau rekayasa dari rezim dan aparatur keamanan yang *hostile, bermusuhan, terhadap Islam untuk mendiskreditkan Islam secara keseluruhan.*[7] Sikap pemerintah yang terlalu keras kepada umat Islam memang dengan mudah membenihkan radikalisme di mana-mana.[8]

Sejatinya fenomena radikalisme Islam di Indonesia agak terlambat, jika dilihat dari proses kebangkitan Islam di Timur Tengah, khususnya Iran. Seperti banyak dikutip oleh beberapa

pengamat Barat, Revolusi Islam Iran 1979 adalah awal kebangkitan Islam. John L. Esposito pernah melukiskan kekagetan pengamat terhadap fenomena kebangkitan Islam di beberapa kawasan dunia Islam:

> Meskipun Islam dapat diakui sebagai kekuatan yang cukup penting pada saat gerakan abad ke-20, namun kekuatan dan interaksi Islam dalam pembaharuan sosial dan politik sering tidak diperhatikan atau kurang mendapat perhatian. Bagi kebanyakan pengamat, Islam hanyalah penghalang perubahan, suatu penghalang yang relevansinya bagi tatanan politik dan sosial akan semakin berkurang. Karena itu, peristiwa-peristiwa politik yang terjadi di dunia Islam tidak dapat dijelaskan oleh para pengamat pada umumnya. Tiba-tiba saja para ahli (baik yang di perguruan tinggi maupun yang di pemerintahan) dan juga media massa tersentak oleh adanya suatu gejala yang diberi nama bermacam-macan, seperti "kebangkitan Islam", "Islam militan", atau "kebangunan Islam". Revolusi Iran, pendudukan Masjidil Haram di Mekah, usaha untuk memperkenalkan sistem Islam (*nizhâm al-Islâm*) di Pakistan, dan juga laporan dari banyak negara Islam mengenai semakin dilaksanakannya ajaran-ajaran Islam (kehadiran di Masjid, busana muslim, berpuasa di bulan Ramadhan, dan lain-lain) telah memperkuat dugaan bahwa Islam telah tampil kembali dan menjadi faktor penting dalam perubahan politik dan sosial dalam bentuk yang sukar untuk dijelaskan.[9]

Di situlah Esposito menyayangkan para pengamat yang tidak bisa menangkap kebangkitan Islam di beberapa kawasan dunia. Padahal, bagi Esposito, Islam telah menduduki tempat penting dalam ideologi negara dan dalam tingkah laku politik umat sejak masa berdirinya di abad ketujuh sampai abad kedua puluh.[10] Inilah sebenarnya yang menjadi inspirasi bagi terwujudnya Islam yang spektakuler seperti di masa kejayaannya. "Islam yang tak terkalahkan dan Islam yang jaya".

Pemikiran dan gerakan Islam di negara-negara Islam memang mempunyai pengaruh luas terhadap pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia,[11] meskipun ada juga beberapa perbedaan penting, baik dalam substansi maupun bentuknya.[12] Itu sebabnya, gerakan radikal Islam banyak dipengaruhi oleh pemikiran tokoh (pioner) beberapa negara Timur Tengah, seperti Abu Al-A'la Al-Maududi, Sayid Qutb, Hasan Al-Bana, Hasan Al-Turabi, dan Muhammad Taqiyuddin Al-Nabhani. Pada gilirannya, Islam radikal di Indonesia pun sebagiannya dalam hal penamaan organisasi/kelompok menggunakan nama yang sama dengan gerakan Islam di Timur Tengah, seperti Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Front Islamic Salvation (FIS), dan Mujahidin.

Kendati demikian, gerakan Islam radikal di Indonesia tidak seperti yang terjadi di Timur Tengah yang sangat menekankan agenda-agenda politik; seperti menumbangkan rezim-rezim sekular yang menerapkan ideologi-ideologi yang bukan hanya tidak *compatible*, bahkan *hostile* bermusuhan terhadap Islam.[13] Gerakan radikal Islam baru sebatas pada tuntutan dipenuhinya aspirasi Islam, seperti pemberlakuan syariat Islam atau Piagam Jakarta, dan belum sampai pada usaha menumbangkan rezim berkuasa.

Namun demikian, Lee Kuan Yew, Menteri Senior Singapura mensinyalir terjadinya perluasan gerakan radikal Islam secara global yang berasal dari negara-negara seperti Afghanistan dan Pakistan, bahkan mulai merambah ke wilayah lain. Komentar ini didukung oleh penegasan Perdana Menteri Malaysia Mahathir Mohammad bahwa telah terjadi peningkatan kelompok radikal Islam di Malaysia. Bahkan, di belahan wilayah lain seperti, di Philipina, khususnya di Mindanao, kelompok ini semakin meningkat melancarkan aksi-aksinya menuntut kemerdekaan.[14] Belum lagi di Indo-

nesia yang sudah mulai menampakkan aksi-aksinya secara konkret dalam bentuk tuntutan kembalinya Piagam Jakarta atau pemberlakuan syariat Islam oleh negara.

Pergerakan Islam radikal memang sedang merambah ke wilayah-wilayah yang berpenduduk mayoritas Muslim di seluruh dunia. Indonesia dan Malaysia, yang secara statistik berpenduduk mayoritas Muslim telah mengalami gejala globalisasi Islam radikal. Realitas ini dapat dilihat dari perkembangan kelompok Abu Sayyaf pimpinan Abu Bakar Janjalani di Filiphina, Laskar Jihad dan Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir, Ikhwanul Muslimin, dan lain sebagainya di Indonesia, dan Kelompok Mujahidin Malaysia (KMM) sebuah organisasi di bawah payung PAS di Malaysia. Mereka dianggap telah mengembangkan operasi selama beberapa tahun terakhir, menghimpun dana, melatih milisi, materi dan pengalaman untuk melawan Barat (Amerika Serikat), di samping memperjuangkan Islam secara radikal. Karena itu, oleh media Barat, mereka sering disebut kelompok Islam fundamentalis.[15]

Oliver Roy (1994) pernah mengemukakan, bahwa kelompok Islam neofundamentalis radikal (*radical neo-fundamentalism*) sejatinya adalah gerakan supranasional yang beroperasi lintas negara karena ada jaringan internasional yang melatih dan memberikan dana.[16] Kelompok Islam fundamentalis ini berjuang dengan menggunakan simbol politik dan radikalisasi jihad untuk melawan Barat (termasuk Amerika Serikat). Dengan keluasan jaringannya, kelompok ini mudah memperluas wilayahnya ke berbagai negara. Tidak saja di negara-negara Islam mereka berkembang, tetapi juga merambah ke negara-negara non-Islam, bahkan di negara-negara Barat sekalipun.[17]

Memang sejak dekade 1970-an gerakan-gerakan Islam berada di panggung sentral, dari Malaysia sampai Senegal, dari Sovyet (Rusia) sampai daerah-daerah pinggiran di Eropa yang dihuni oleh imigran yang sudah mapan. Kebangkitan Islam ini oleh Gilles Kepel (1996) dinilai sebagai bagian dari gerakan bawah tanah guna mengislamkan kembali kehidupan dan tradisi keseharian dan mengorganisasikan kembali eksistensi individual sesuai dengan ajaran kitab suci.[19] Secara lebih tegas lagi, Hermann Frederick Eilts (1987) menunjukkan bahwa, kebangkitan Islam dimulai semenjak lengsernya Shah Iran Reza Pahlevi, yang kemudian ditandai dengan tampilnya Imam Khoemaini sebagai pemimpin revolusi Iran. Ditambah lagi, pada fase pertengahan terakhir 1970-an terjadi pergolakan di Iran, Mesir, Saudi Arabia, Syria, Pakistan, dan Afghanistan menyadarkan Barat tentang bangkitnya "Islam militan" atau "kebangkitan Islam".[19]

Berkembangnya Islam radikal di negara-negara Islam adalah bukti kemampuan Islam melawan dominasi wacana dan gerakan yang dibawa oleh Barat. Mereka tersadar bahwa Islam di Iran mampu menggulingkan kekuasaan yang tidak aspiratif terhadap Islam sekaligus menggantinya dengan rezim Islam yang menerapkan syariat Islam. Dengan kemenangan Islam Iran adalah awal baru kebangkitan Islam di era kontemporer, yang sudah semakin dituntut dengan sistem modern, seperti demokrasi, HAM, dan kesetaraan gender.

Gerakan Islam radikal ini ternyata tidak kehilangan simpati dan sambutan dari umat Islam. Justru gerakan ini mendapat simpati dari kalangan profesional terdidik. Seperti yang dikemukkan John L. Esposito dan John O. Voll (1999), Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Jamaat-i Islami di Pakistan berhasil mengajak banyak organisasi gaya baru untuk bergabung. Organisasi gaya baru ini sangat populer di kalangan

mahasiswa dan profesional muda yang berpendidikan modern di berbagai negara Muslim.[20]

Kemunculan gerakan Islam radikal di Indonesia disebabkan oleh dua factor.[21] *Pertama*, faktor internal dari dalam umat Islam sendiri. Faktor ini dilandasi oleh kondisi internal umat Islam sendiri telah terjadi penyimpangan norma-norma agama. Kehidupan sekular yang sudah merasuk ke dalam kehidupan umat Islam dengan segala dampaknya mendorong mereka melakukan gerakan-gerakan kembali kepada otentitas (fundamen) Islam.[22] Sikap ini ditopang oleh pemahaman agama yang totalistik dan formalistik, yang bersikap kaku dalam mehamai teks-teks agama, sehingga harus merujuk perilaku Nabi di Mekah dan Madinah secara literal. Karena itulah, identitas keagamannya sangat literalistik, kaku dan cenderung menolak perubahan sosial. Pada gilirannya, mereka frustrasi terhadap perubahan dunia yang begitu cepat, sementara respons Islam sangat terlambat dan ketinggalan dibandingkan dengan masyarakat Barat-sekular. Dalam konteks selanjutnya konsep-konsep modern, seperti sekularisasi, demokrasi, dan HAM sebagai produk Barat, mereka tolak secara radikal.

Kedua, faktor eksternal di luar umat Islam, baik yang dilakukan rezim penguasa maupun hegemoni Barat. (1) Sikap represif rezim penguasa terhadap kelompok-kelompok Islam, seperti yang dilakukan Orde Baru telah membangkitkan radikalisme Islam. Kasus gerakan Warsidi, Salman Hafidz dan Imron atau yang dikenal dengan Komando Jihad telah membangkitkan radikalisme Islam di Indonesia. (2) Begitu pula krisis kepemimpinan yang terjadi pasca-Orde Baru yang ditunjukkan dengan lemahnya penegakkan hukum, seperti di Ambon dan praktik kemaksiatan yang terjadi di masyarakat, telah mendorong gerakan Islam bahwa syariat Islam

adalah solusi terbaik terhadap krisis. Pada gilirannya, radikalisme dijadikan sebagai jawaban atas lemahnya aparat penegak hukum dalam menyelesaikan kasus yang terkait dengan umat Islam. Dalam hal ini, FPI menjadi gerakan *amar ma'ruf nahi munkar* terhadap segala praktik kemaksiatan dan Laskar Jihad di Ambon menjadi gerakan yang berada di belakang umat Islam Ambon yang sedang menghadapi konflik SARA.

Sementara itu, radikalisme juga terjadi dalam bentuk perlawanan terhadap Barat yang hegemonik, dan terlalu dalam ikut campur di negara-negara Islam, seperti yang terjadi di Irak, Libya, Bosnia,[23] dan Palestina. Umat Islam sudah lama diperlakukan tidak adil oleh Barat secara politik, ekonomi dan budaya, sehingga mereka harus mendeklarasikan perlawanannya terhadap Barat. Dominasi Barat terhadap negara-negara Islam tidak dalam kapasitasnya yang saling bekerja sama, tetapi malah memojokkan dan memusuhi. Pada gilirannya, ketidakadilan Barat dilawan dengan aksi-aksi kekerasan, seperti yang terjadi di Palestina dan Libya.

Reaksi yang ditunjukkan kelompok Islam radikal biasanya adalah melawan dengan cara-cara kekerasan terhadap kepentingan atau perusahaan multinasional Barat. Kantor kedutaan atau perusahaan AS sering menjadi sasaran kekerasan yang diilhami oleh pemahaman kaum radikal sebagai perjuangan agama. Jihad menjadi simbol perlawanan yang efektif untuk menggerakan perang melawan Barat. Kondisi ini menyebabkan permusuhan yang terus-menerus antara Islam dan Barat. Bahkan, kalangan Islam radikal melihat Barat berada dalam pertarungan abadi melawan Islam.

Fenomena ini terjadi di Indonesia ketika umat Islam bereakasi terhadap serangan Amerika Serikat terhadap Afghanistan. Di masa inilah, Islam radikal menemukan mo-

mentumnya untuk menyuarakan aspirasi Islam (solidaritas Islam). Maka, bergeraklah kelompok Islam radikal, seperti KISDI, Laskar Jihad, FPI, Hizbut Tahrir, Ikhwanul Muslimin, dan Mujahidin menentang penyerangan AS. Bahkan, komando jihad juga dikirimkan ke Afghanistan sebagai bagian dari tugas suci agama.

Secara budaya pun, Barat dengan globalisasinya telah menghancurkan norma-norma masyarakat Islam. Globalisasi yang muncul dalam bentuk gaya hidup permisif, *fashion,*[24] dan liberalisme pemikiran telah mengancam eksistensi agama. Dari sinilah kemudian menimbulkan gerakan perlawanan, terutama yang dilakukan umat Islam, yang kemudian disebut gerakan Islam radikal.

Khusus terhadap pemikiran liberal dalam Islam telah menjadi sorotan utama bagi kelompok Islam radikal. Hal ini dapat dilihat dari betapa seriusnya mereka merespon Jaringan Islam Liberal (JIL) Utan Kayu dalam beberapa media publik mereka, seperti Media Dakwah, Buletin Laskar Jihad, Sabili, dan Suara Hidayatullah.[25] Tak pelak lagi, gerakan Islam radikal sekarang ini menemukan lawannya yang transparan terhadap Barat dan kelompok Islam liberal.

Di samping dua faktor tersebut, Islam radikal yang lahir di Indonesia juga disebabkan oleh momentum pergantian kekuasaan yang tidak menentu situasinya.[26] Maka kondisi abnormalitas dijadikan momentum untuk menunjukkan identitas kultural dan politik secara terang-terangan oleh kelompok-kelompok masyarakat, tak terkecuali umat Islam. Karena itulah, masa transisi dijadikan sebagai momentum kebangkitan Islam radikal di Indonesia setelah lama dikekang oleh rezim Orde Baru yang tidak aspiratif terhadap Islam.

Dalam konteks inilah, ada kekhawatiran Barat terhadap meluasnya gerakan radikalisme Islam di Indonesia. Kekha-

watiran ini sesungguhnya sudah mulai sejak maraknya pendirian partai-partai berasas Islam pasca lengsernya Soeharto. Bahkan, Media Internasional seperti BBC London, NHK Tokyo, dan The New York Book Review pernah mengkhawatirkan kemunculan radikalisme Islam di Indonesia. Kekhawatiran itu bersumber dari pandangan dan citra terhadap fenomena gerakan radikal Islam di Timur Tengah. Sebab, kelompok radikalisme dan fundamentalisme Islam ini bukan hanya menentang dan berusaha menumbangkan dominasi negara oleh rezim-rezim sekular dan *hostile* terhadap Islam, tetapi juga kekuatan Barat yang mereka percayai sebagai patron pemerintahan sekuler dan kekuatan anti-Islam.[27]

Kendati Ali R. Abootalebi, (1999), tidak percaya dengan keberhasilan Islam radikal dan fundamentalis dengan orientasi kekuasaannya, seperti yang ia perlihatkan pada kelompok al-Jama'ah (Mesir), Front Pembebasan Islam Aljazair (FIS), atau Hamas (Palestina),[28] tetapi rezim Taliban telah membuktikan bahwa gerakan Islam radikal pernah meraih kekuasaan di Afghanistan dengan mengganti seluruh sistem pemerintahan negara dengan sistem Islam secara total.

Pada gilirannya, rezim berkuasa yang mendukung ide demokrasi menghadapi pilihan pelik dalam menyikapi gelombang kebangkitan Islam radikal yang justru tidak menghendaki demokrasi sebagai sistem politik. Mereka kemudian melakukan oposisi kepada pemerintah yang sekular. Maka benar tesis Martine Stokes, bahwa opisisi yang kuat justru berasal dari kelompok Islam radikal.[29] Di sisi lain, gerakan Islam radikal pun menghadapi dilema dalam menyikapi rezim sekular. Di sinilah, Esposito dan Voll pernah mengatakan,

> "Para pemimpin pemerintahan dan politik di seluruh dunia Islam menanggapi keinginan rakyat ihwal partisipasi politik dan aktivitas keagamaan yang lebih luas itu. Para penguasa dihadapkan pada pilihan antara menindas atau memberi ruang bagi partisipasi rakyat yang lebih besar. Resikonya, jika salah mengambil pilihan, mereka sendiri dapat kehilangan kekuasaan seperti dialami Syah Iran atau FLN Aljazair. Jika mereka tidak segera menyesuaikan diri dengan tuntutan semacam itu, mereka dapat terguling; namun jika menerapkan sistem politik yang terbuka, mereka menghadapi resiko kalah dalam pemilihan umum. Gerakan-gerakan Islam pun mengahadapi pilihan pelik antara menyesuaikan diri atau melakukan perlawanan dengan kekerasan terhadap sistem yang ada. Semua kelompok, baik Islam maupun sekular, yang mengupayakan demokratisasi yang lebih luas mesti menentukan strategi yang paling efektif untuk tujuan mereka. Pilihan-pilihan itu melibatkan konflik kekuasaan karena antara rezim penguasa dan gerakan oposisi rakyat itu terjalin berbagai relasi yang sangat kompleks. Persaingan, kerja sama, dan pertentangan merupakan relasi-relasi yang paling menentukan kehidupan umat Islam dalam tahun-tahun pertama abad kelima belas dan tahun-tahun terakhir abad kedua puluh".[30]

Fenomena ini tidak boleh dipandang remeh kekuatannya sekarang ini, terutama ketika momentum kebebasan politik dibuka lebar-lebar oleh pemerintah tiga tahun pascalengsernya rezim Orde Baru. Bahkan, bisa saja mempengaruhi kebijakan politik negara. Karena pemerintah sudah tidak bisa lagi menekan gerakan mereka yang secara riil memiliki kekuatan yang amat besar di tengah-tengah masyarakat. Ditambah lagi dengan perkembangannya yang semakin meluas di beberapa kawasan negara di Asia Tenggara.

Dalam konteks inilah, pergerakan Islam radikal yang begitu dahsyat di tengah liberalisasi politik di Indonesia memunculkan dilema bagi perkembangan politik nasional,

terutama bagaimana mengakomodasi kepentingan mereka di dalam negara-bangsa yang plural lintas etnik dan agama.

Pemikiran Politik Islam Radikal

Relasi Agama dan Negara

Persoalan relasi agama dan negara di masa modern merupakan salah satu subjek penting, yang meski telah diperdebatkan para pemikir Islam sejak hampir seabad lalu hingga sekarang ini tetap belum terpecahkan secara tuntas. Pengalaman masyarakat Muslim di berbagai penjuru dunia, khususnya sejak usai Perang Dunia II mengesankan terdapatnya hubungan yang canggung antara Islam (*din*) dan negara (*daulah*), atau bahkan politik pada umumnya. Berbagai eksperimen dilakukan untuk menyelaraskan antara *din* dengan konsep dan kultur politik masyarakat Muslim; dan eksperimen-eksperimen itu dalam banyak hal sangat beragam. Tingkat penetrasi "Islam" ke dalam negara dan politik juga berbeda-beda.[31]

Itu sebabnya, dalam politik Islam, paling tidak, ada tiga paradigma tentang hubungan agama dengan negara. Paradigma pertama adalah konsep bersatunya agama dan negara. Agama (Islam) dan negara tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Wilayah agama juga meliputi politik atau negara. Karenanya, menurut paradigma ini negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan ilahi (*divine sovereignity*), karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di "tangan" Tuhan.[32] Pandangan ini banyak dianut oleh golongan Syi'ah dengan menyatakan bahwa *imamah* (kepemimpinan) sebagai rukun Islam yang keenam. Artinya seorang Muslim Syi'ah harus mengikuti imam dan jika tidak, maka keislam-

annya rusak.[33] Mereka sepakat akan keharusan adanya penunjukan Imam yang didasarkan pada teks agama (*al-ta'yin wa al-tanshish*) dan kepastian akan terpeliharanya para Nabi dan Imam dari dosa kecil maupun besar (*'ismah*).[34]

Paradigma kedua, yang merupakan antitesis dari kelompok pertama, bersifat sekularistik. Paradigma ini berpendapat bahwa negara bukan merupakan suatu kewajiban agama. Dalam pengertian bahwa agama sama sekali tidak menyebut kewajiban mendirikan negara, namun tidak pula mewajibkan untuk mengabaikannya, melainkan menyerahkan persoalan ini kepada kaum Muslimin.[35] Paradigma ini menolak baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiotik antara agama dan negara. Sebagai gantinya, paradigma sekularistik mengajukan pemisahan antara agama dan negara. Dalam konteks Islam, paradigma sekularistik menolak pendasaran negara pada agama (Islam), atau paling tidak, menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara.

Paradigma ketiga memandang agama dan negara berhubungan secara simbiotik, yaitu berhubungan secara timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, agama memerlukan negara karena dengan negara agama berkembang. Sebaliknya, negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral. Pandangan tentang simbiosis agama dan negara ini dapat ditemukan dalam pemikiran Al-Mawardi (w. 1058). Dalam karya monumentalnya, *al-Ahkam al-Shultaniyah wa al-Walayat al-Diniyah*, Al-Mawardi menegaskan bahwa *imamah* (kepemimpinan negara) ditujukan untuk meneruskan *khilafah* Nabi Saw. guna memelihara agama dan mengatur dunia.[36] Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia adalah dua aktivitas yang berbeda, namun berhubungan

secara simbiotik. Keduanya adalah dua dimensi dari misi kenabian.[37]

Tiga paradigma ini menunjukkan betapa tidak jelasnya hubungan agama dan negara dalam sejarah pemikiran Islam. Ketidakjelasan hubungan agama dengan negara termaktub dalam Al-Qur'an sebagai Kitab Suci yang tidak memberikan suatu pola teori kenegaraan yang pasti yang harus diikuti oleh umat Islam di berbagai negeri. Hal ini disebabkan, *pertama*, Al-Qur'an pada prinsipnya adalah petunjuk etik bagi manusia; ia bukanlah sebuah kitab ilmu politik. *Kedua*, sudah merupakan suatu kenyataan bahwa institusi-institusi sosio-politik dan organisasi manusia selalu berubah dari masa ke masa[38] sehingga bukan pada tempatnya Al-Qur'an sebagai Kitab Suci memuat semua permasalahan kemanusiaan secara rinci.

Kendati demikian, paradigma penyatuan (integratif) antara Islam dengan negara diambil oleh kelompok Islam radikal. Bagi mereka, Islam sebagai agama diyakini memiliki seluruh perangkat kenegaraan (politik) yang tegas dan jelas. Keyakinan ini mendasari adanya paradigma hubungan agama dan negara secara integratif. Majelis Mujahidin, Front Pembela Islam (FPI), KISDI, dan Laskar Jihad Ahlussunnah Waljamaah memiliki pandangan yang sama bahwa relasi Islam dan negara bersifat integratif bahwa Islam adalah agama dan negara (*al-Islam din wa daulah*).

Majelis Mujahidin misalnya berpendapat bahwa Islam mengajarkan kepada manusia mulai dari penyucian diri (individu) sampai pada mengatur masyarakat dan negara (politik) yang menjadi kewajiban bagi umat Islam di manapun mereka berada.[39] Totalitas Islam inilah yang diyakini oleh Irfan S. Awwas, Ketua Majelis Mujahidin, bahwa Islam mengatur seluruh kehidupan masyarakat, baik sosial, ekonomi dan

politik. Dari sinilah Islam kemudian memiliki konsepsi bersatunya agama dan negara.[40]

Bahkan, M. Thalib, salah seorang anggota Ahlu Al-Hall Wa Al-'Aqd Mujahidin mempertanyakan dasar pemisahan agama dari negara, atau konsepsi agama merupakan urusan pribadi dan negara merupakan urusan orang banyak, atau Tuhan hanyalah layak berada di masjid saja, sedangkan kehidupan manusia yang sangat kompleks hanya diurus melalui keterampilan dan logika manusia sendiri. Latar belakang logika semacam ini oleh M. Thalib muncul akibat semboyan yang terkenal di kalangan sekular, *give to God wether for God, give to the caesar wether for caesar*.[41]

Sementara itu, sekjen KISDI, Adian Husaini, sangat yakin bahwa seluruh aspek kehidupan umat manusia adalah ibadah. Karena itu, urusan sosial, ekonomi dan politik diatur oleh agama. Seluruh aspek kehidupan manusia diatur oleh agama, tak terkecuali urusan politik tentang bagaimana melaksanakan kekuasaan.[42] Jadi, pandangan yang mencoba memisahkan antara agama dan negara adalah sangat *absurd*. Hal ini disebabkan oleh banyaknya syariat Islam yang menjadi hukum positif, seperti Undang-Undang Haji dan Undang-Undang Zakat, berdirinya Badan Arbitrase Muamalat, dan berbagai peraturan seperti SKB No. 1/1969, SK Menag No. 70/1978, SK Menag No. 77/1978 dan sebagainya, yang mengatur pendirian tempat ibadah dan tata cara penyiaran agama. Apakah semua peraturan di bidang keagamaan ini harus dibuang agar agama menjadi wilayah yang otonom dari negara? Maka jelas sekali pendapat yang menyatakan bahwa agama pada intinya harus menjadi wilayah yang otonom dari negara adalah pendapat yang naif.[43]

Pendapat senada dikemukakan Laskar Jihad Ahlussunnah Waljamaah. Menurut mereka, politik termasuk bagian

dari agama. Al-Qur'an dan Sunnah harus menjadi dasar yang menghukumi umat Islam dan Al-Qur'an dan Sunnah menjadi hakim dalam berbagai kemaslahatan hukum.[44]

Pandangan integratif yang diyakini oleh kelompok Islam radikal ini jelas berbeda dengan pandangan Kristen yang sudah memisahkan antara gereja dengan negara. Sebagaimana dikemukakan Dale F. Eickelman dan James Piscatori, bahwa kebanyakan diskusi tentang Islam dan politik mengasumsikan bahwa Islam "tidak membedakan antara agama dan politik. Dunia keilmuwan Barat—dan pada tingkat lebih luas juga dunia keilmuwan Muslim—menegaskan ketidakterpisahan antara keduanya melalui pembandingan antara pemikiran politik Muslim dan Kristen. Meskipun metafora semacam ini mengalami perubahan dalam tulisan-tulisan Kristen masa awal dan masa abad pertengahan, tetapi ide pemisahan kekuasaan tetap berjalan: urusan Tuhan dan urusan Kaisar, pedang paus dan pedang kaisar, matahari kerahiban dan bulan imperialisme. Sebaliknya, di dalam pemikiran Islam kerangka rujukannya adalah kesatuan keduanya: *din wa daulah*, "agama dan negara".[45]

Eickelman dan Piscatori juga menjelaskan bahwa pandangan integratif ini didukung oleh lebih empat puluh referensi di dalam Al-Qur'an tentang perlunya "*ketaatan kepada Allah, Nabi-Nya dan orang-orang yang berkuasa di antara kamu*" (sebagai contoh Surat Al-Nisa':59). Ini juga bisa dilihat dari contoh Nabi Saw, yang pada saat bersamaan bertindak sebagai pemimpin spiritual sekaligus pemimpin komunitas politik. Dipertahankannya sistem kekhalifahan juga didasarkan atas keyakinan bahwa kekuasaan agama dan politik harus digabung dalam satu atap, sehingga memungkinkan syariat bisa diterapkan dan komunitas non-Muslim terlindungi.[46]

Argumen penyatuan Islam dan negara ini, mereka ambil dari sejarah Islam masa Nabi Saw. Tinjauan terhadap hubungan antara Islam dengan politik dan sistem kenegaraan pada masa-masa awal Islam mengungkapkan fakta sejarah yang sangat kaya sekaligus sangat kompleks, bahwa setelah hijrah ke Madinah, Nabi membangun satu bentuk negara-kota (*city-state*) di Madinah yang bersifat ketuhanan.

Dengan kata lain, sejak berdirinya negara Madinah yang memiliki konstitusi tertulis pertama di dunia (Piagam Madinah), Nabi Muhammad Saw sudah bertindak sebagai kepala negara, yang selain mengangkat pejabat-pejabat negara—termasuk sejumlah gubernur (wali) di berbagai wilayah—juga menjalankan syariat Islam terhadap seluruh warga negara. Muhammad tidak menggunakan hukum adat, hukum Persia atau hukum Romawi untuk memutuskan perkara (mengadili) di antara rakyatnya.[47]

Dengan demikian, dalam realitasnya, komunitas Islam bersifat spiritual sekaligus temporal; "gereja" dan sekaligus negara". Islam memberikan pandangan dunia dan kerangka makna bagi hidup individu maupun masyarakat, termasuk dalam bidang politik. Itu sebabnya, dalam Islam tidak ada pemisahan antara agama (*din*) dan politik (*siyasah*).

Bahkan, Maxim Rodinson, seorang Marxis ahli Islam sampai memiliki pendapat, bahwa agama Islam menyuguhkan kepada para pemeluknya suatu proyek kemasyarakatan. Suatu program yang harus diwujudkan di muka bumi. Karena itu, Islam tidak bisa disamakan dengan Kristen atau Budhisme, sebab Islam tidak hanya menampilkan dirinya sebagai perhimpunan kaum beriman yang mempercayai kebenaran yang satu dan sama, melainkan juga sebagai suatu masyarakat yang total.[48]

Kenyataan ini menjadi dasar bagi adanya pandangan yang merata di kalangan para ahli dan awam, baik muslim maupun bukan muslim, bahwa Islam adalah agama yang terkait erat dengan kenegaraan. Bahkan, sesudah kaum Muslimin berkenalan dengan Aryanisme Persia, muncul ungkapan bahwa "Islam adalah agama dan negara" (*al-Islam din wa daulah*), yang mengisyaratkan kesetaraan agama dan negara.[49]

Paradigma penyatuan agama dan negara ini biasanya dianut oleh kelompok "fundamentalisme Islam" yang cenderung berorientasi pada nilai-nilai Islam yang dianggapnya mendasar dan prinsipil. Paradigma fundamentalisme menekankan totalitas Islam, yakni bahwa Islam meliputi seluruh aspek kehidupan. Menurut tokoh kelompok ini, misalnya Al-Maududi (w. 1979), syariat tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik atau antara agama dan negara. Syariat adalah skema kehidupan yang sempurna dan meliputi seluruh tatanan kemasyarakatan, tidak ada yang lebih dan tidak ada yang kurang.[50]

Dalam konteks Indonesia, kelompok Islam radikal meyakini hubungan yang integral antara Islam dan negara, dengan argumen bahwa Islam adalah agama yang mengatur seluruh aspek kehidupan manusia, tak terkecuali politik (negara). Ini menunjukkan betapa Islam diyakini sebagai agama yang lengkap dan sempurna (*kaffah*). Paradigma penyatuan agama dan negara yang diyakini kelompok Islam radikal ini melupakan fakta doktrin Islam bahwa Al-Qur'an dan Al-Sunnah tidak menunjuk pada kewajiban mendirikan negara sebagai bagian dari kewajiban agama. Karena politik adalah urusan manusia, yang sudah sewajarnya menjadi watak kemanusiaannya.

Menurut Al-Asymawi, Al-Qur'an tidak memuat satu ayat pun yang berhubungan dengan hukum politik atau me-

nentukan sistem tertentu, serta tidak satu Hadis pun yang menerangkan hal tersebut. Seandainya terdapat satu ayat atau hadis yang menerangkan sistem politik, niscaya dikemukakan oleh salah satu sahabat, kaum Muhajirin atau kaum Anshar pasca-Nabi wafat atau setelah menggantikan Al-Khulafa' Al-Rasyidun.[51]

Hubungan agama dan negara tidak pernah terlontar di zaman Nabi dan tidak pula di masa Al-Khulafa' Al-Rasyidun. Pada zaman Nabi Saw, seluruh upaya dicurahkan untuk menyebarkan dan membela agama. Kendali perintah seluruhnya di tangan sang pembawa risalah berdasarkan wahyu yang turun, ijtihad sendiri atau pun ijtihad para sahabat. Tak ada seorang pun di antara mereka yang memandang perintah tersebut sebagai suatu institusi kerajaan karena kata kerajaan saat itu berkonotasi jelek sehingga ditolak. Perintah tersebut juga tidak dianggap sebagai negara, karena tidak ada kata negara (*daulah*) yang artinya sama dengan yang dimaksud sekarang.[52]

Pada masa itu, meskipun prakteknya Nabi Saw merupakan seorang pemimpin, komandan sekaligus pembimbing masyarakat Muslim, Nabi berulang kali menolak dengan keras untuk disebut sebagai raja atau pemimpin negara. Beliau menganggapnya sebagai seorang Nabi dan Rasul.[53] Al-Qur'an pun tidak menyebutkan bahwa umat Islam harus menyesuaikan diri dengan kerajaan Islam atau negara Islam, demikian juga tidak menyebutkan tentang orang yang akan menggantikan Rasul dalam mengelola urusan-urusan umat, bahkan tidak menyebutkan keharusan adanya orang yang menggantikannya.[54]

Namun demikian, bukan berarti politik atau negara terlepas sama sekali dari agama. Agama tetap menjadi penjaga moral dan etika dalam bernegara, sehingga negara tidak

kehilangan arah dalam praktek kekuasannya. Karena itu, paradigma sekularistik bukan pada tempatnya menjadi tolak ukur ide relasi Islam dan negara. Sebagaimana dikemukakan Al-Jabiri, sekularisme dalam pengertian memisahkan agama dari negara adalah slogan yang tidak konsisten, tidak sesuai dengan realitas dan tidak berfungsi positif. Apa yang dibutuhkan masyarakat Islam adalah memisahkan agama dari politik (negara), dalam arti menghindari fungsionalisasi agama untuk tujuan-tujuan politik dengan pertimbangan bahwa agama adalah mutlak dan permanen, sedangkan politik bersifat relatif dan berubah: politik digerakkan oleh kepentingan individu dan kelompok, sedangkan agama harus dibersihkan dari hal ini, jika tidak, agama akan kehilangan substansi dan ruhnya.[55]

Negara Islam

Di Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam, keinginan mendirikan negara Islam selalu muncul ke permukaan. Wacana negara Islam di Tanah Air sebenarnya tidak pernah dilepaskan dari persoalan sejarah awal mula berdirinya bangsa Indonesia. Hal ini dapat dilihat pada gagasan Islam sebagai dasar negara, yang sekaligus menjadi keinginan mendirikan negara Islam pascakemerdekaan oleh tokoh-tokoh Islam. Karena itulah, setelah Indonesia merdeka, perdebatan yang amat krusial di kalangan *founding fathers* adalah perdebatan mengenai dasar negara di dalam Sidang BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia).

Perdebatan soal negara agama atau negara sekular tidak saja dialami oleh bangsa Indonesia. Di negara yang menjadi prototipe sejarah Islam di Timur Tengah—Mesir, pernah

mengalami perdebatan serius mengenai masalah ini yang berlangsung pada awal Pameran Buku Internasional di Kairo (1992) antara kelompok Islam dan kelompok sekular. Perdebatan berlangsung sengit di Iskandaria. Pada saat itu berbagai media massa dan media elektronik yang ada di Mesir dan negara-negara Arab lainnya ramai menyajikan berbagai pandangan berbagai kelompok. Tidak berlebihan, jika tidak ada satu penerbit pun di negara Arab—surat kabar atau majalah— yang tidak memuat atau mengomentari perdebatan tersebut.[56]

Isu tentang dasar negara di Indonesia telah memaksa para pendiri Republik untuk menjalani masa-masa yang sulit dalam sejarah modern Indonesia. Tapi akhirnya, sebuah kompromi politik dalam bentuk Piagam Jakarta pada tanggal 22 Juni 1945 dapat dicapai. Piagam Jakarta adalah hasil kerja sebuah panitia kecil dalam BPUPKI yang diketuai Soekarno dan ditandatangani oleh sembilan anggota terkemuka, yaitu: Soekarno, Mohammad Hatta, A.A. Maramis, Abikusno Tjokrosujono, Abdul Kahar Muzakkir, Agus Salim, Achmad Subardjo, Wachid Hasyim dan Muhammad Yamin. Namun, Piagam Jakarta akhirnya tidak dicantumkan di dalam naskah resmi Undang-Undang Dasar 1945 setelah adanya protes dari Indonesia Timur, yang disampaikan kepada Mohammad Hatta.

Pada perkembangan sejarah selanjutnya, gagasan negara Islam atau Islam sebagai dasar negara kembali diperjuangkan oleh tokoh-tokoh Islam dalam Sidang Konstituante. Bahkan, tarik-menarik antara negara Islam dan negara Pancasila mengakibatkan Presiden Soekarno akhirnya membubarkan Majelis Tertinggi ini lewat dekritnya yang terkenal dengan Dekrit Presiden 5 Juli 1959.

Namun demikian, gagasan pendirian negara Islam tidak pernah berhenti dari artikulasi perjuangan sebagian umat Islam. Pemberontakan DI/TII yang dipimpin Kartosuwiryo, PRRI dan Permesta adalah bukti nyata bahwa negara Islam menjadi cita-cita sebagian umat Islam. Maka tidak berlebihan, jika di masa kecenderungan politik Islam semakin menguat pascajatuhnya rezim Orde Baru. Seiring dengan dibukannya saluran-saluran politik secara bebas dan terbuka, wacana ini kembali mengemuka. Negara Islam kembali diperdebatkan oleh khalayak.

Kecenderungan mendirikan negara Islam di kalangan tokoh-tokoh Islam sebenarnya tidak dapat dielakkan dari paradigma keislaman (keberagamaan) yang cenderung romantis-religius, yakni mengenang kejayaan negara Islam masa silam. Tolak ukur mereka adalah masa silam dinasti-dinasti Islam yang pernah berjaya menguasai dunia yang wilayahnya sangat luas. Paradigma ini didukung oleh landasan teologis yang kuat tentang konsep negara dalam Islam.

Secara teoritik, Javid Iqbal menjelaskan, bahwa negara Islam adalah negara Allah, negara yang memberlakukan syariat Islam, dan kedaulatan di tangan Tuhan (Allah Swt.). Dalam pengertian ini, negara Islam memiliki tiga komponen penting, yakni; (1) masyarakat Muslim, (2) hukum Islam atau syariat Islam, dan (3) khalifah.[57] Tiga komponen ini menjadi prasyarat berdirinya negara Islam yang sah. Formulasi ini kemudian dijabarkan lebih lanjut oleh Hasan Al-Turabi, bahwa negara Islam memiliki landasan teologis yang kuat, yakni: (1) Negara Islam tunduk pada doktrin tauhid, yang meniscayakan religiusitasnya dan sebaliknya menolak sekularitas. (2) Negara Islam bukanlah negara yang dibatasi oleh wilayah teritorial (nasionalitas), karena kesetiaan utama hanya diberikan kepada Tuhan, setelah itu barulah di-

serahkan kepada masyarakat (umat). Karena itu, Islam tidak memperbolehkan adanya kesetiaan terbatas; etnis atau teritorial. (3) Negara Islam bukanlah suatu kesatuan yang berdaulat, karena ia tunduk kepada norma-norma syariat yang lebih tinggi, yang mewakili kehendak Tuhan.[58] Bahkan, oleh Abu A'la Al-Maududi, negara Islam diletakkan pada prinsip utamanya pada pengakuan kedaulatan Tuhan sebagai sumber segala hukum. Bahwa, tidak seorang pun yang dapat menetapkan hukum, kecuali Allah Swt. sebagai pemilik kedaulatan tunggal.[59]

Dalam konteks inilah, kelompok Islam radikal menyayangkan kenapa kalimat negara Islam telah menjadi momok yang menakutkan, terutama sejak dipaksakannya rekayasa sejarah yang mendiskreditkan Islam dan gerakan Islam. Inilah yang disesalkan Muhammad Umar As-Sewed dari Laskar Jihad Ahlussunnah Wal Jamaah.

> "Digambarkan betapa seramnya hukum Islam jika diterapkan, betapa sadisnya hukum rajam dan potong tangan. Akhirnya Islam fobia menjalar di masyarakat, bahkan orang-orang yang berstatus Muslim pun takut jika hukum Islam diterapkan di Indonesia. Padahal, kalau mereka mau melihat Islam dari sumbernya yang asli; Al-Quran dan Sunnah, maka mereka akan dapati Islam adalah rahmat dan kasih sayang untuk seluruh alam. Allah berfirman: *"Tidaklah Kami mengutus engkau kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam,"* (Al-Anbiya: 107). Rasulullah bersabda: *"Aku tidak diutus sebagai tukang laknat, melainkan aku diutus sebagai rahmat"*. (HR. Muslim). Dalam riwayat lain, Rasulullah Saw. bersabda: *"Aku diutus hanyalah sebagai rahmat yang diberikan"*.[60]

Kalau demikian ini kenyataannya, kenapa umat Islam mesti takut terhadap munculnya negara Islam, negara yang mengayomi rakyat semesta dan membawa bangsa kepada

kemakmuran yang hakiki, yang memberi kesempatan kepada rakyat non-Muslim untuk menjalankan agamanya sambil melihat kesempurnaan syariat Islam, sehingga suatu saat mereka akan masuk Islam tanpa paksaan dan ini berarti rahmat yang lebih sempurna lagi bagi mereka.[61]

Dalam negara Islam, Rasulullah Saw melarang kaum Muslimin untuk mengganggu non-Muslim yang hidup sebagai *kafir dzimmi*. Yaitu orang-orang kafir yang termasuk warga negara Islam yang dilindungi selama mereka menaati peraturan-peraturan negara dan membayar *jizyah* (semacam upeti atau pajak). Demikian pula, non-Muslim yang bukan warga negara, tetapi terikat perjanjian damai. Seperti para pendatang dari negara asing yang tidak dalam keadaan berperang (dengan Muslim) atau dengan kata lain terikat perjanjian damai, tidak boleh diganggu, apalagi dibunuh selama mereka mengikuti peraturan-peraturan negara Islam. Mereka ini diistilahkan dengan *kafir mu'ahad* (terikat dengan perjanjian).[62]

Pandangan Muhammad Umar ini didasari argumentasi tekstual dari Sunnah Rasul. Rasulullah bersabda: "*Ketahuilah barang siapa menzalimi seorang* mu'ahad *atau mengurangi hak-haknya, atau membebaninya di luar kemampuannya, atau mengambil sesuatu daripadanya tanpa keridaannya, maka aku akan menjadi penentangnya pada hari kiamat*" (Al-Sahihah, Syaikh Al-Albani 1/807). Rasulullah Saw: "*Barang siapa membunuh seorang mu'ahad, maka ia tidak akan mencium bau surga, padahal harumnya surga didapai dari jarak 40 tahun perjalanan*" (HR. Bukhari).

Sementara dalam pandangan Majelis Mujahidin, negara Islam adalah negara yang memberlakukan syariat Islam. Sebaliknya, negara yang tidak memberlakukan syariat Islam bukan disebut sebagai negara Islam, sekalipun institusinya

bernama Islam. Digambarkan oleh Irfan S. Awwas, dalam negara Islam masa Rasulullah, masyarakatnya sangat heterogen, yang terdiri dari umat Yahudi, Kristen, dan Musyrik yang berdampingan dengan umat Islam. Jadi di dalam negara Islam, tidak ada masalah dengan non-Muslim.[63]

Pendapat senada diyakini Adian Husaini (KISDI), kalau negara diatur dengan syariat Islam, maka disebut negara Islam. Jadi, prasyarat berdirinya negara Islam adalah berlakunya syariat Islam.[64] Menurut Adian, sistem politik yang dianut Islam—sejak Abu Bakar sampai Turki Ustmani—adalah sistem *khilafah* yang menjalankan hukum Islam. Sejak masa Rasulullah, Islam tidak menggunakan hukum yang lain, kecuali di masa Turki. Soal struktur tergantung kebutuhan, ada hal-hal yang umum, ada *khilafah*, *wizarah*, *muawin*, *qadhi*, dan *hisbah*, yang sebenarnya sudah berjalan lama. Jadi, sebenarnya sejak masa Rasul, sudah ada sistem pemerintahan yang dijalankan umat Islam.[65]

Dengan argumen inilah prinsip kedaulatan Tuhan diletakkan dalam Islam, dalam pengertian, hukum adalah hak Allah. Artinya, manusia tidak berhak membuat hukum (syariat) sendiri karena Islam sudah mengatur semuanya. Soal berdagang, berekonomi bahkan hubungan dengan penguasa, Islam sudah mengatur.[66]

Bahkan, dalam prinsip pemilihan kepala negara, ada prinsip yang baku dalam Islam, yakni sistem *bai'at*, yang implementasinya bermacam-macam. Pemerintahan Abu Bakar sampai Ali bin Abi Thalib mekanismenya berbeda, tapi prinsipnya sama, yakni *bai'at*. Tetapi dalam Islam, kepala negara sebenarnya dipilih oleh rakyat, bukan oleh Tuhan. Islam tidak mengenal kepala negara dipilih oleh Tuhan, seperti Paus karena Paus dianggap orang suci. Kepala negara

dalam Islam dipilih oleh rakyat, baik *ahlul hall wal 'aqd* atau parlemen, pemilihan langsung, atau aristokrasi.[67]

Sementara itu, Ketua FPI, Habib Rizieq berpendapat bahwa Nabi tidak pernah memperbincangkan soal negara Islam, tetapi Nabi memperjuangkan bagaimana membentuk masyarakat Islam yang menegakkan syariat Islam. Karena itu, otomatis kalau masyarakat sudah Islami dan syariat Islamnya dapat berjalan, maka negara Islam dengan sendirinya tanpa diucapkan sudah berdiri. Adapun negara Indonresia mau disebut Republik Islam Indonesia atau tetap Republik Indonesia, tidak ada masalah. Persoalan struktur pemerintahannya, seperti sebutan *wazir* atau menteri, imam, *khalifah*, atau presiden tidak menjadi masalah. Karena yang penting adalah sistemnya tidak bertentangan dengan syariat Islam. Misalnya, UUD 1945 yang diusulkan Majlis Mujahidin dalam amandemennya hanya menambahkan beberapa kalimat saja untuk tidak melupakan hukum Allah. Di dalam amandemen itu, disebutkan bahwa musyawarah yang diambil berdasarkan suara terbanyak ditambah kata "selama tidak bertentangan dengan hukum Islam atau hukum Allah". Adapun soal apakah kepala negara dipilih lewat pemilihan langsung, tidak langsung, atau lewat *wasiat*, atau mekanisme yang lain, Islam tidak mengatur secara sempit. Sebagai contoh Abu Bakar Shiddiq yang dipilih langsung di Bani Saidah oleh orang-orang Anshar dengan beberapa Muhajirin. Paling tidak, untuk zaman itu sudah sangat representatif. Karena saat itu Madinah adalah ibukota negara yang dibangun Nabi, dan betapa besarnya kontribusi orang-orang Anshar dan Muhajirin saat perjuangan Islam bersama Nabi. Sehingga mereka dianggap mewakili (representatif), meskipun tidak semuanya hadir di dalam mekanisme politik.[68]

Inilah pandangan kelompok Islam radikal yang mengandaikan berdirinya negara Islam setelah berlakunya syariat Islam. Karena itu, perjuangan mendirikan negara Islam tidak bisa dilepaskan dari perjuangan memberlakukan syariat Islam, seperti yang dilakukan Nabi di Madinah. Orientasi negara Islam yang disandarkan pada realitas historis pemerintahan Nabi di Madinah telah menjadi dambaan kelompok Islam radikal.

Padahal argumen ini mengandung banyak problem historis dan teolgis. Karena Nabi Saw sebenarnya tidak mendirikan negara ideologis-teokratik di Madinah. Menurut Asghar Ali Engineer, tak ada konsep baku tentang negara Islam, apalagi yang bersifat ilahiah dan kekal. Al-Quran hanya menjelaskan konsep tentang masyarakat, bukan tentang negara. Teori negara Islam mengalami proses perubahan dan cenderung menyesuaikan diri terhadap situasi konkret, bukannya terhadap suatu keadaan tertentu. Apa yang dilakukan Nabi Muhammad di Madinah adalah negara historis, yang senantiasa berubah sesuai dengan kebutuhan situasionalnya. Evolusi negara yang dimulai sejak Muhammad di Madinah sampai masa Ottoman Turki adalah negara historis, bukan negara ideologis-teokratik yang sudah dibakukan di dalam Al-Quran dan Sunnah. Karena itu, negara di Madinah hanyalah sekadar kebutuhan manusiawi, yang perangkat aturannya diserahkan kepada manusia.[69]

Bigitulah, semua orang sepakat bahwa negara Islam adalah pemerintahan yang menerapkan syariat Islam. Di sini agama dijadikan pedoman atau dasar bernegara (baik secara representatif maupun secara murni). Perlu diperhatikan bahwasanya kata "syariah" dalam pengertian Al-Quran maupun pengertian dalam kamus tidak dimaksudkan seperti hal itu. Kata syariah secara etimologi berarti sebuah "jalan", pe-

tunjuk atau sebuah cara. Sedangkan pengertian syariah itu sendiri berubah-ubah seiring dengan penggunaannya dari masa ke masa. Menurut istilah, syariah berarti penerapan hukum fiqih dan hukum-hukum yang pernah berlaku dalam sejarah Islam.[70]

Oleh karena itu, negara Islam menurut kebanyakan Muslim adalah menggunakan aturan-aturan politik serta perundang-undangan seperti yang telah berlangsung dalam sejarah Islam atau dengan menerapkan hukum-hukum fiqih. Mereka beralasan bahwa pemerintahan itu telah dicontohkan oleh Nabi Saw. (610-622 M) dan juga oleh Umar bin Khattab —Khalifah Kedua— (634-644 M). Dalam hal ini, mereka mencampuradukkan antara aturan undang-undang dasar dengan ajaran Islam yang suci dan mulya seperti pada masa awal berkembangnya.[71]

Padahal, negara Islam yang sebenarnya adalah pemerintahan yang berjalan seiring dengan ajaran-ajaran Islam dan sesuai dengan nilai-nilai Islam, serta menegakkan keadilan. Pemerintahan yang berasal dari rakyat, berbuat untuk rakyat, mempersatukan umat manusia, tidak membedakan antara golongan satu dengan lainnya meskipun berbeda-beda jenis, suku atau keyakinan. Pemerintahan seperti itu sangat memperhatikan pendidikan, ilmu pengetahuan, kebudayan, sejarah dan teknologi. Pemerintahan seperti itu juga mampu memotivasi masyarakat untuk selau tolong-menolong dan saling toleransi antarsesama golongan.[72]

Pada wilayah ini, gagasan negara Islam sebenarnya banyak mengandung problem. Bahkan, harus diakui, kaum Muslim tidak memiliki model "negara Islam" yang jelas dan konkret dalam sejarah. Hal inilah yang menyebabkan munculnya kebingungan dan tidak adanya konsensus mengenai apa yang disebut sebagai negara Islam.

Kebingungan ini disebabkan beberapa faktor. *Pertama*, negara ideal Madinah (di bawah pimpinan Nabi dan empat Khalifah) tidak menawarkan rincian yang bisa mengilhami penerapannya di alam modern dan masa kontemporer. *Kedua*, praktik kekhalifahan yang belakangan, yakni periode Umayyah dan Abbasiyah, hanya menyediakan kerangka sistem lembaga-lembaga politik, pajak, dan sebagainya. *Ketiga*, kegagalan secara penuh mendirikan negara Islam mengarah pada perumusan cita-cita ideal (hukum Islam dan teori politik) yang paling banter menggambarkan masyarakat utopia yang hanya bersifat teoretis dan teridealisasi. *Keempat*, hubungan antara agama dan negara—seperti kebanyakan kepercayaan, praktik, bahkan wahyu itu sendiri—selama berabad-abad menjadi subjek beragam interpretasi.[73]

Ditambah lagi dengan nilai-nilai universal yang sudah menjadi kecenderungan dunia global, seperti demokrasi, kesetaraan gender, dan hak-hak non-Muslim. Bisa jadi, sistem politik demokrasi akan segera digantikan di dalam negara Islam dengan sistem *khilafah* atau sistem yang lainnya. Karena dalam pandangan mereka, demokrasi adalah sistem kafir yang harus digantikan dengan sistem Islam (*nizhâm al-Islâm*) yang menegaskan bahwa kedaulatan adalah di tangan Tuhan, sehingga segala produk perundang-undangan tidak boleh bertentangan dengan syariat Islam. Karena itu, tidak ada tempatnya demokrasi di dalam negara Islam.

Hak-hak perempuan di dalam negara Islam juga akan terabaikan; terutama pada hukum poligami, waris, talak, nikah, dan hukum lainnya yang secara literalistik di dalam negara Islam menempatkan perempuan dalam posisi yang lemah. Sederet doktrin Islam yang memberikan posisi yang tidak menguntungkan kepada perempuan, misalnya dalam surat Al-Nisâ' ayat 3. *"Dan jika kamu takut tidak akan dapat*

berlaku adil kepada perempuan yatim, maka kawinilah wanita-wanita lain yang kamu senangi, dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka kawinilah seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya". Dalam surat Al-Nisâ' ayat 34; *"Laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan oleh karena Tuhan telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka"*. Dalam hadis Nabi Saw. yang diriwayatkan Tirmizi disebutkan, *"Perempuan mana saja yang menikah tanpa seizin walinya, maka nikahnya batal, nikahnya batal, nikahnya batal"* (HR. Tirmizi). Hadis lain menyebutkan, *"Jika seorang suami mengajak istrinya ke atas ranjang tapi ia menolaknya sementara sang suami marah, maka malaikat melaknatnya (istri) sampai subuh tiba"*.

Begitu juga dengan umat non-Muslim yang akan menjadi warga negara kelas dua di dalam negara Islam. Di dalam negara Islam bukan berarti untuk menentukan nasib sendiri bagi suatu entitas ras atau kultur, melainkan untuk menegakkan hukum/syariat Islam sebagai proposisi dalam urusan-urusan manusia, maka jelas hanya seorang Muslim yang dapat dipercaya menjadi kepala negara. Logika ini, menurut Abdullahi Ahmed An-Na'im, akan mendiskualifikasikan non-Muslim untuk memegang jabatan apapun—tidak hanya jabatan kepala negara—yang melibatkan interpretasi dan aplikasi syariah. Bahkan An-Na'im berani menegaskan bahwa pola diskriminatif syariat terhadap gender dan agama berarti telah melanggar hak asasi manusia.[74] Inilah yang perlu dipertimbangkan kelompok Islam radikal tentang imaginasi negara Islam di Indonesia.

Syariat Islam

Semangat untuk menegakkan syariat Islam di Indonesia tampaknya tidak pernah padam. Hal ini tampak dari pergulatan politik nasional belakangan ini, yang menunjukkan realitas sejumlah partai Islam dan ormas Islam (kecuali Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah) menyuarakan tuntutan pemberlakuan syariat Islam.

Memang, syariat Islam telah menjadi sejarah bangsa Indonesia. Semenjak Islam masuk ke negeri ini, kerajaan-kerajaan Islam senantiasa berusaha untuk menegakkan syariat Islam di daerahnya. Setelah penjajahan Belanda berkuasa pun, kerajaan-kerajaan Islam yang ada masih berusaha menegakkannya, walaupun secara berangsur-angsur hukum Barat ataupun hukum adat diterapkan. Namun pergerakan nasional yang bersifat Islam menempatkan penegakan syariat Islam sebagai cita-cita.[75]

Setelah Indonesia merdeka, usaha pemberlakuan syariat Islam tidak juga berhenti. Ada yang dengan berangsur-angsur menegakkannya dalam kehidupan politik, seperti misalnya perjuangan diberlakukannya Piagam Jakarta di dalam Majelis Konstituante. Dan, terus-menerus diperjuangkan umat Islam secara politik dan kultural meski belum berhasil memberlakukan syariat Islam secara total. Kendati demikian, di pertengahan terakhir masa Orde Baru berkuasa, beberapa ketentuan syariat Islam sudah bisa diakomodir oleh negara.[76]

Bukti-bukti akomodasi itu dapat digolongkan ke dalam empat jenis yang berbeda: (1) akomodasi struktural; (2) akomodasi legislatif; (3) akomodasi infrastruktural; dan (4) akomodasi kultural. Bentuk akomodasi yang pertama, dapat kita saksikan misalnya: (1) disahkannya Undang-Undang Pendidikan Nasional (UUPN) tahun 1989; (2) diberlaku-

kannnya Undang-Undang Peradilan Agama tahun 1989 dan Kompilasi Hukum Islam tahun 1991; 3) diubahnya kebijakan tentang jilbab tahun 1991; (4) dikeluarkannya keputusan bersama tingkat menteri berkenaan dengan badan amil zakat, infak dan shadaqah (Bazis) tahun 1991; dan (5) dihapuskannya Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah (SDSB) tahun 1993.[77] Dan terakhir di masa reformasi dikeluarkan UU Pelaksanaan Haji dan UU Zakat.

Namun demikian, sikap akomodasi negara terhadap beberapa ketentuan syariat Islam tersebut belum memuaskan bagi kelompok Islam radikal. Maka, seiring dengan arus deras reformasi, banyak bermunculan gerakan Islam yang orientasinya adalah penegakan syariat Islam. Secara kultural dan politik, mereka memperjuangkan Piagam Jakarta sebagai *entry point* pemberlakuan syariat Islam secara menyeluruh; baik hukum perdata maupun hukum pidananya. Sebab dalam pandangan mereka, negara belum banyak menyalurkan aspirasi mereka secara luas terhadap orientasi penegakan syariat Islam. Itu sebabnya, mereka secara intensif bersama-sama partai-partai Islam memperjuangkan Piagam Jakarta. Terlihat jelas dalam dua momentum ST MPR Tahun 2000 dan ST MPR 2001 yang lalu, dua partai Islam; Partai Persatuan Pembangunan (FPP) dan Partai Bulan Bintang (FBB) mengusulkan untuk memasukkan kembali "tujuh kata" tentang syariat Islam dalam Piagam Jakarta.[78]

Inilah yang menjadikan syariat Islam selalu menjadi wacana politik nasional. Dalam setiap momentum strategis, partai-partai Islam yang didukung ormas-ormas Islam, seperti KISDI, Mujahidin, Laskar Jihad dan FPI selalu saja mendesakkan syariat Islam masuk di dalam konstitusi. Tak berlebihan, jika pergulatan politik terus mengalir berkaitan dengan perjuangan penegakan syariat Islam di Tanah Air.

Bagi M. Tahlib dari Majelis Mujahidin, fungsi syariah yang sangat agung tidak pernah dapat ditandingi oleh undang-undang sekular. Karena undang-undang sekular sama sekali mengabaikan faktor batin yang menjadi wilayah agama. Hal ini menjadi bukti bahwa aspek psikis manusia yang begitu rumit tidak pernah dapat dipahami oleh pengetahuan manusia dari sejak awal sampai sekarang. Di sinilah manusia telah diberi pedoman dasar untuk membuat peraturan dan hukum yang diperlukan bila tidak ada nashnya di dalam Al-Quran dan Sunnah, dengan *ijtihad*-nya sendiri, selama tetap mengacu pada prinsip-prinsip lima (*maqâshid al-syarî'ah*). Karena itulah, umat Islam di Indonesia hanya dapat hidup dengan baik dan memberikan kontribusi yang menjadikan Indonesia jaya, bilamana syariat Islam dapat diberlakukan oleh kaum muslimin di negeri ini dengan sepenuhnya.[80]

Maka dalam konteks ini, kelompok Islam radikal selalu menyerukan pemberlakuan syariat Islam secara *kâffah* oleh negara. Hal ini dapat dipahami karena doktrin relasi agama dan negaranya yang begitu integralistik; kesatuan antara agama dan negara (*al-dîn wa al-siyâsah*). Bagi mereka, syariat Islam harus diberlakukan oleh negara. Berikut kutipan pandangan Majelis Mujahidin bahwa syariat Islam harus diberlakukan secara total:[81]

(1). Melaksanakan syariat Islam secara utuh dan menyeluruh (*kâffah*) merupakan kewajiban dan tanggung jawab kolektif dari setiap orang yang beriman (Al-Baqarah: 208).

(2). Kesengajaan melaksanakan sebagian syariat Islam dan menolak sebagian yang lain akan mengakibatkan kesempitan hidup di dunia dan siksa Allah di akhirat (Al-Baqarah: 85).

(3). Penegakan syariat Islam secara *kâffah* (menyeluruh) adalah puncak perjuangan umat Islam sebagaimana dikehendaki Allah yang akan menghantarkan pada kemuliaan hidup manusia (Al-Bayyinah:5 dan Al-Zukhrûf: 43-44).

(4). Penegakan syariat Islam secara *kâffah* adalah bentuk konkret dari ketakwaan Allah Swt dan menjadi solusi dari semua krisis dan persoalan hidup manusia".

Bahkan, bagi Laskar Jihad, syariat Islam tidak bisa dirubah karena bersifat permanen dan absolut. Bukan sebuah produk masyarakat di suatu zaman tertentu atau hasil konstruksi fuqaha. Lebih lanjut, Laskar Jihad menolak penerapan syariat Islam digambarkan sebagai orientasi masa silam dan masyarakat padang pasir. Karena ungkapan-ungkapan ini sebetulnya adalah cermin Islam fobia yang telah masuk ke dalam urat dan sendi-sendi manusia.[82] Di sinilah Laskar Jihad mempertanyakan kenapa umat Islam khawatir dengan hukum syariat yang justru merupakan hukum agamanya sendiri, hukum agama mayoritas bangsa Indonesia. Umat Islam khawatir dengan hukum agama yang jelas dan baku, tetapi tidak khawatir dengan hukum Kontinental seperti yang diterapkan di Belanda, Perancis, dan *Common Law* di Amerika, Inggris dan Kanada, yang sebenarnya masih tambal sulam, berbau kolonialisme dan menjijikkan.[83] Dengan demikian, kalau ada umat Islam tidak menginginkan berlakunya syariat Islam, berarti dia telah *murtad*. *"Barang siapa tidak berhukum kepada apa-apa yang telah diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir"* (Al-Mâ'idah: 44). Di Indonesia, umat Islam menerima hukum yang diberlakukan secara nasional, tetapi menolak hukum yang dibenarkan secara *syar'i*. Artinya kebanyakan umat Islam Indonesia, menolak hukum yang

benar menurut *syar'i* tetapi menerima hukum yang salah secara *syar'i*.[84]

Ketakutan beberapa kalangan terhadap diterapkannya syariat Islam sebenarnya tidak beralasan. Kalau mau jujur dengan sejarah bangsa ini, niscaya tidak akan mengelak terhadap kenyataan bahwa kehidupan bangsa ini dijiwai oleh Piagam Jakarta. Bahkan, saat Dekrit Presiden 5 Juli 1959 digulirkan oleh Soekarno, Piagam Jakarta disebut sebagai menjiwai UUD 1945.[85] Selain itu, di Indonesia sendiri Piagam Jakarta telah menjadi konstitusi pertama yang disahkan *founding fathers*. Bahkan, Ketua Tanfidziyah Majelis Mujahidin ini berkeyakinan:[86]

> "Jika Piagam Jakarta dimasukkan dalam UUD adalah suatu hal yang baik. Kalau sudah dimasukkan dalam UUD, maka umat Islam akan mempunyai payung konstitusi setiap kali menyampaikan aspirasinya. Sebab setiap kali umat Islam menyuarakan Piagam Jakarta, selalu dinyatakan bertentangan dengan UUD, Pancasila dan kebijakan pemerintah. Karena memang tidak ada payung konstitusinya. Itu sebabnya, kenapa tokoh-tokoh Islam memasukkan Piagam Jakarta dalam Sidang BPUPKI.[87]

Ini pula yang menjadi kegusaran Husein Umar, Ketua KISDI sekaligus Sekjen DDII, terhadap nasib umat Islam di Indonesia yang selalu dipinggirkan. Sejak terbentuknya Republik ini, umat Islam selalu dikhianati dan dikhianati lagi ketika dekrit Presiden 5 Juli 1959 dimana Piagam Jakarta secara substantif tidak dilaksanakan. Padahal dalam Dekrit tersebut Piagam Jakarta menjiwai dan merupakan rangkaian yang tidak terpisahkan dari UUD 1945. Jadi jelas bahwa penolakan syariat Islam tidak hanya dilakukan oleh kelompok minoritas, tetapi juga dari kalangan Islam sendiri yang tidak menghayati dan mengamalkan Islam dengan baik. Bahkan, dalam perjuangan tegaknya syariat Islam, umat Islam dijegal

beberapa kali oleh rezim penguasa melalui fitnah dengan menghadapkannya kepada Pancasila dan UUD 1945. Padahal umat Islam di Indonesia mempunyai hak untuk mewujudkan aplikasi konsep akidah, syariah dan konsep sosialnya.[88]

Karena itulah, Habib Rizieq (FPI) menyarankan agar meyakinkan kelompok Islam fobia, yang khawatir dengan pemberlakuan syariat Islam. Alternatif yang disodorkan adalah pentahapan dalam memberlakukan syariat Islam di Indonesia. Habib Rizieq berpendapat bahwa pemberlakuan syariat agama harus dilakukan secara bertahap sebagaimana perjuangan Nabi Saw. Kalau secara formalistik, syariat Islam sudah dicantumkan dalam perundang-undangan, maka dalam teknik pelaksanaannya harus memakai tahapan-tahapan. *Pertama*, dipetakan terlebih dahulu daerah-daerah Indonesia. Bagi daerah yang sudah siap menjalankan syariat Islam, langsung diterapkan seperti misalnya Aceh. *Kedua*, setelah dipetakan daerah mana yang sudah siap, dirumuskan dalam undang-undang dan dilaksanakan secara bertahap. *Ketiga*, bagi daerah yang belum siap, disosialisasikan lebih dahulu.

Inilah gambaran betapa seriusnya kelompok-kelompok Islam radikal memperjuangkan syariat Islam di Indonesia. Kendati belum berhasil, tetapi mereka sudah mulai melakukan gerakan yang sifatnya terbatas. Ini dapat dilihat dari beberapa hal; (1) aksi pemberantasan tempat-tempat maksiat; seperti tempat pelacuran (lokalisasi), bar, dan perjudian yang dilakukan oleh FPI, (2) penerapan syariat Islam di daerah konflik, seperti di Ambon yang sudah menerapkan hukum rajam kepada salah seorang anggota Laskar Jihad (Abdullah) yang melakukan perbuatan zina, (3) seriusnya Majelis Mujahidin menyiapkan amandemen konstitusi yang sesuai dengan syariat Islam, dan (4) seriusnya KISDI, FPI, dan Majelis Mujahidin selalu menggelar aksi tuntutan pemberlakuan Piagam

Jakarta. Demikian ini menunjukkan suatu usaha serius kelompok Islam radikal untuk mengubah wajah Indonesia dari negara sekular menjadi negara agama atau negara yang memberlakukan syariat Islam secara total.

Isu pemberlakuan syariat Islam sudah banyak disuarakan gerakan-gerakan Islam politik, seperti gerakan Wahabi di Saudi Arabia, Ikhwanul Muslimin di Mesir dan gerakan-gerakan lainnya yang memusatkan perhatiannya pada usaha pemberlakuan syariat dalam pengertian pemberlakuan aturan perundang-undangan Islam. Mereka yakin bila aturan ini tidak diberlakukan, akan bertentangan dengan negara Islam. Imperialisme Barat yang menghendaki dunia Islam tidak memberlakukan syariat adalah untuk mengasingkan kaum Muslimin dari keyakinan mereka. Dengan diberlakukannya syariat akan membebaskan kaum Muslimin dari penjajahan Barat.[89]

Padahal syariat sebagaimana diungkapkan Al-Asymawi, tidak bisa dipahami sebagai hukum formal (*al-ahkâm al-qanuniyah wa al-tasyrî'iyyah*) semisal hukum perundang-undangan (*taqnin*).[90] Ayat-ayat dalam Al-Quran yang memuat kata "syari'ah" tidak mengandung makna "hukum perundang-undangan" atau "*tasyrî'iyyah*" melainkan *al-tharîq*, *al-manhaj*, *al-sabîl* (cara, metode, jalan) dan makna-makna serupa. Makna kata "*syarî'ah*" yang tertera dalam Al-Quran sama dengan makna yang juga terdapat dalam bahasa Arab yang benar di seluruh kamus-kamus yang ada. Dalam kamus-kamus itu tercatat bahwa kata "*sya-ra-'a*" secara bahasa berarti "*wa-ra-da*" (disebutkan, hadir). Maka, kata "*syir'ah*" dan "*syarî'ah*" berarti "sumber air" (*mawrid al-mâ'*), yakni "jalan masuknya air" (*madkhal al-mâ'*) yang berarti cara (*thariq*) jalan (*sabil*), atau metode (*manhaj*) untuk mencapai atau menuju air itu (*al-mâ'*). (*Lisân al-'Arab*,

entri *syarî'ah*).[91] Dalam pandangan Al-Asymawi, syariat adalah ruh yang melaksanakan kandungan kaidah, penerapan, dan tafsir, bukan kaidah, penerapanan atau tafsir atas syariat itu sendiri. Syariat adalah ruh pembaharuan dalam menciptakan kaidah baru, pemberlakuan terhadap permasalahan baru, dan tafsir kekinian.[92]

Lebih lanjut dijelaskan Al-Asymawi, kecenderungan syariat dipahami sebagai hukum perundang-undangan disebabkan karena kata "*syarî'ah*" dalam nalar umat Islam telah mengalami perubahan makna berkali-kali. Mula-mula, pengertian "*syarî'ah*" merujuk pada makna aslinya, yakni *manhajullâh, sabîlullâh, tharîqullâh,* dan seterusnya. Kemudian meluas hingga mencakup makna "kaidah-kaidah perundang-undangan (*tasyrî'iyah*) yang ada dalam Al-Quran". Meluas lagi sampai pada "kaidah-kaidah perundang-undangan (*tasyrî'iyah*) yang tertera dalam hadis-hadis Nabi". Lalu mengalami pergeseran hingga mencakup pengertian-pengertan "*syuruh* (komentar-komentar), tafsir, ijtihad, pendapat, fatwa, dan segenap hukum hasil-hasil penyimpulan dan penerapan kaidah-kaidah tersebut, yakni fiqih". Sejak dulu hingga saat ini, kata "*syarî'ah*", dalam penggunaan yang populer, mengacu pada arti terminologis, yaitu fiqih Islam atau tatanan historis Islam.[93]

Dengan mengutip Cantwell Smith, Asghar Ali Engineer mengatakan bahwa pada awal abad Islam, konsep syariah lebih bersifat moral ketimbang hukum. *Ahkâm* (hukum positif) dalam periode awal Islam ini merupakan "sebuah perintah Ilahi yang menjadi kewajiban secara moral yang bersifat pribadi, dimana nantinya setiap orang akan ditanya tanggung jawabnya pada hari akhir. Namun belakangan ungkapan ini kehilangan sifat personalnya dan akhirnya kehilangan sifat transendentalnya, akhirnya identik dengan

hukum positif (*ahkam al-syari'ah*). Dalam karya-karya seperti *al-Fiqh al-Akbar* (abad kedua Hijriah), *Kitab al-Tahmid* karya Al-Baqillani (abad keempat Hijriah), *Kitab Ushul al-Din* karya Al-Baghdadi (abad kelima Hijriah) dan *Ihya' al-Ulum al-Din* karya Al-Ghazali, dan *al-Nafasi* serta Al-Syahrasytani (abad keenam Hijriah) hampir tidak ditemukan konsep syariah. Istilah syariah banyak digunakan, khususnya dalam pengertian hukum, hanya setelah tahun ke delapan atau bahkan kesembilan Hijriah.[94]

Pada wilayah ini, syariah tidak sepenuhnya bersifat Ilahiah dan tetap dapat berubah. Karena syariah tidaklah tercipta secara langsung. Syariah berkembang melalui proses yang sulit dan berliku dari evolusi selama berabad-abad. Sehingga syariah tidak pernah statis. Bahkan setelah syariah mendapatkan bentuknya yang jelas, para ahli hukum harus tetap mengakui prinsip ijtihad, yaitu interpretasi yang kreatif dan aplikasi dari fiqih Islam (yurisprudensi) dalam situasi yang baru.[95]

Dalam konteks lain, sejak periode kekhilafahan Umar bin Khaththab (dua tahun setelah wafatnya Rasulullah), kaum Muslimin menilai bahwa sebagian hukum yang ditetapkan dalam Al-Quran, yang belum di-*nasakh*, telah dilampaui oleh situasi dan kondisi yang berbeda. Maka, hukum-hukum itu menjadi bersifat "temporal", pemberlakuannya hanya pada waktu tertentu, tidak berlaku bagi rentang waktu berikutnya, dan penyampaiannya terkait dengan kondisi yang khusus. Karena itu, hukum-hukum yang ditetapkan dalam Al-Qur'an tersebut mereka pandang sebagai hukum temporal yang khusus untuk periode tententu dan terkait dengan kondisi tertentu, yang tidak dapat dipraktikkan pada masa-masa setelahnya. Sebagai contoh, hak-hak penerimaan zakat bagi para *muallaf*, hak atas pembagian tanah negeri taklukan bagi *fatihin* (pa-

sukan penakluk)—sebagai *ghanimah*, dan nikah *mut'ah*. Yang disebutkan terakhir sampai sekarang masih dipraktikkan oleh kaum Syiah —berbeda dengan pandangan kaum Sunni—, yang mengambil dalil ayat: *Maka isteri-isteri yang telah kamu nikmati* (istamta'tum) *di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan) sempurna, sebagai suatu kewajiban* (QS. Al-Nisa/4:24).[96]

Argumen ini didukung Al-Jabiri bahwa penerapan syariat Islam tidak mungkin kecuali bersifat relatif, dan relativitas inilah yang memberikan makna bagi kehidupan Islam. Sebab, seandainya kesempurnaan telah dicapai, niscaya tidak ada lagi makna bagi kehidupan dan berbagai aturan itu. Dengan demikian, relativitaslah yang menandai penerapan syariat sepanjang masa, dan ini terjadi sejak lahirnya Islam. Hal ini karena Al-Quran yang mengandung prinsip-prinsip syariat dan hukum-hukum syariat tidak diturunkan sekaligus, namun berangsur-angsur selama dua puluh tiga tahun dan akibatnya penerapan hukum-hukum syariat dalam pengertian ini adalah relatif, bahkan di masa Nabi sendiri, yakni karena sifatnya berangsur-angsur.[97]

Sifat relativitas syariat ini dicontohkan Al-Jabiri dalam *Wijhatu al-Nazhr* (1992) dalam kasus hukum potong tangan bukan sebagai hukum yang mutlak. Dengan kata lain, bukan potong tangannya yang menjadi substansi syariat, sehingga pelaku pencurian tidak mesti dijatuhi hukum potong tangan. Argumen yang diajukan Al-Jabiri adalah; *pertama*, hukum potong tangan adalah hukum yang sudah ada pada masa pra Islam di Arab. *Kedua*, di masyarakat Badui dikenal dengan tradisi *nomaden* (berpindah-pindah), sehingga sangat sulit bagi pelaku pencurian untuk dipenjara. Karena itu, hukuman yang diberikan adalah hukuman fisik (potong tangan). Sedang pada masa Islam, situasinya tidak berubah, sehingga hukum

potong tangan tetap berlaku. Dengan argumen inilah, Al-Jabiri memandang substansinya adalah bukan potong tangan, melainkan hukuman yang bisa membuat si pelaku menjadi jera. Di sinilah, Al-Jabiri melakukan rasionalisasi hukum Islam berdasarkan konteks zamannya sehingga syariat Islam dapat berlaku sepanjang zaman.[98] Karena itulah, formalisasi syariat Islam yang diperjuangkan kelompok Islam radikal lebih menunjukkan karakter legalistik-formalistik, bukan lagi substansi syariatnya.

Islam dan Demokrasi

Sejak dekade terakhir ini, hubungan Islam dan demokrasi selalu dibicarakan. Tidak saja di negara-negara Arab (Timur Tengah) yang menjadi tempat lahirnya Islam, tetapi juga di negara-negara Barat yang menjadi tempat lahirnya demokrasi. Perdebatan penting yang berlangsung mengenai Islam dan demokrasi selalu saja melibatkan doktrin Islam yang tampak tidak tegas, apakah Islam mendukung demokrasi secara keseluruhan atau hanya sebagian saja. Bahkan, dapat dipertanyakan lebih lanjut, benarkah Islam tidak sesuai (*compatible*) dengan demokrasi sebagai sistem politik modern. Inilah pertanyaan-pertanyaan penting menyangkut hubungan Islam dengan demokrasi.

Karena itulah, gelombang demokratisasi yang bersamaan dengan terjadinya gelombang kebangkitan Islam memiliki implikasi yang serius dalam konstelasi politik global (internsional). Fenomena ini ditangkap dengan amat baik oleh Joh. L. Esposito dan John O. Voll, yang berhasil menunjukkan hubungan kebangkitan agama (Islam) dengan kebangkitan demokrasi.

> "Di berbagai wilayah di dunia, gerakan-gerakan kebangkitan agama berjalan seiring dan terkadang memperkuat pembentukan sistem politik yang lebih demokratis. Sementara di wilayah-wilayah lain, kedua dinamika itu saling bertentangan. Di dunia Islam, isu-isu ini muncul ke permukaan secara istimewa disebabkan adanya kekuatan kebangkitan Islam dan menguatnya tuntutan terhadap partisipasi rakyat yang lebih besar dalam proses politik pada tahun-tahun belakangan ini. Salah satu isu penting yang menentukan masa depan politik adalah hubungan antara kekuatan kebangkitan Islam dan perkembangan sistem politik yang demokratis".[99]

Itulah sebabnya, oleh sebagian orang, Islam sering dianggap sebagai sumber nilai yang belum tentu sesuai (*compatible)* dengan konstruk negara demokratis. Bahkan, ada juga yang berpendapat bahwa Islam bersifat bermusuhan (*inimical)* dengan demokrasi. Pandangan stereotipikal ini rasanya tidak dibentuk atau dipengaruhi oleh nilai-nilai doktrinal Islam, melainkan dipengaruhi oleh pembacaan terhadap doktrin Islam. Sebab, bagi pengamat seperti Samuel P. Huntington sekalipun ajaran Islam dinilai memiliki prinsip-prinsip demokratis yang tegas ia mengatakan bahwa budaya tinggi Islam disertai dengan prinsip-prinsip unitarianisme, etika memerintah, individualisme, skripturalisme, puritanisme, egalitarianisme dan voluntarisme. Ini semua merupakan nilai-nilai yang tidak hanya sesuai dengan demokrasi, tetapi juga dengan kehidupan sosio-ekonomi dan politik yang modern.[100]

Ada pendapat bahwa demokrasi belum lama digunakan dalam khazanah pemikiran dunia Islam, meski sebenarnya inhern dan sejalan dengan ajaran Islam. Namun ada pula yang berpandangan bahwa ajaran Islam bertumpu pada konsepsi "kedaulatan Tuhan", sehingga demokrasi yang bermakna

"kedaulatan sepenuhnya di tangan rakyat" kurang sesuai dengan pemikiran politik Islam.[101]

Karena itulah, dalam masyarakat Islam, terdapat petunjuk yang cukup kuat bahwa sebagian dari para ulama dan para penguasa politik berpandangan bahwa dalam Islam tak ada tempat yang layak bagi paham demokrasi. Secara harfiah, demokrasi (*demos-kratos*) berarti kekuasan berada dalam genggaman rakyat. Sedangkan doktrin Islam mengatakan bahwa hanyalah Tuhan yang memiliki kekuasaan. Lebih dari itu sebagian ulama juga mengklaim bahwa Islam adalah agama yang serba komplit, yang mengatur seluruh aspek kehidupan ini. Bagi seorang Muslim, tak ada aturan hidup kecuali yang telah didekritkan Tuhan dalam Kitab Suci Al-Quran dan ucapan rasul Muhammad Saw. Begitu komplit dan detailnya ajaran Islam sehingga seorang Muslim tinggal pasrah mengikuti petunjuk Al-Quran dan Hadis dalam segala sepak terjangnya. Oleh karenanya, demokrasi yang memiliki dalil bahwa legitimasi kekuasaan bersumber dari mayoritas rakyat tidak bisa diberlakukan. Justru sejarah menunjukkan bahwa para Rasul Tuhan selalu merupakan kekuatan minoritas yang melawan suara arus mayoritas. Bukankah Al-Quran sendiri berulang kali memuji golongan minoritas yang tercerahkan, lantaran kebanyakan manusia pada umunya cenderung korup dan sesat?[102]

Demokrasi di beberapa negara Muslim memang sangat bervariasi; ada yang merespons positif —meskipun masih banyak negara Muslim yang tidak konsisten menerapkan demokrasi, ada juga yang menolaknya.[103] Kendati demikian sejauh manakah apresiasi kebangkitan Islam dengan demokrasi? Inilah yang mesti kita lihat dari beberapa kelompok Islam radikal, terutama di Indonesia. Sebab, di sinilah masa depan demokrasi dipertaruhkan di tengah-tengah

kebangkitan Islam radikal. Apakah pergerakan Islam radikal yang begitu pesat akan mengancam eksistensi demokrasi?

Jika kita amati pandangan gerakan Islam radikal di Indonesia terhadap demokrasi, maka kita akan dapati pandangan yang miring terhadap demokrasi. Mereka secara tegas menolak demokrasi karena dianggap demokrasi sebagai sistem sekuler dan tidak Islami.

Menurut Ketua Tanfidziyah Majelis Mujahidin, Irfan S. Awwas, demokrasi adalah sistem kafir. Demokrasi adalah sistem terburuk dari yang terburuk. Sebab, Islam yang dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia hanya ditempatkan dalam kehidupan individual, dan sebatas pada kegiatan ritual. Sistem yang buruk itu bernama demokrasi yang diwariskan oleh penjajah Belanda. Tokoh-tokoh demokrasi yang mengawali berdirinya republik (pemerintahan demokrasi) adalah para kader yang secara riil dibina oleh Belanda atau paling tidak terpengaruh oleh berbagai pemikiran demokrasi yang beredar di kalangan bangsa Eropa, baik yang bercorak kapitalis (demokrasi liberal) maupun yang bercorak sosialis (demokrasi rakyat). Oleh karena itu, masyarakat Indonesia yang mayoritas Islam harus mengubah sistem demokrasi buruk yang ada saat ini menjadi sistem Islam. Lima puluh tahun Indonesia hidup dalam sistem sekular dari rezim Orde Lama sampai masa reformasi. Karena itu, umat Islam mesti membentuk tim perumus pemerintahan Islam yang setiap saat siap menggantikan pemerintahan yang tidak Islami.[104]

Dalam kaitan ini, Irfan menjelaskan, ada tiga yang membedakan Islam dan demokrasi dalam pandangan Majelis Mujahidin. (1) Di dalam Islam, kedaulatan tertinggi ada di tangan Tuhan, sedangkan di dalam sistem demokrasi kedaulatan ada di tangan rakyat. (2) Di dalam Islam, kebenaran

itu datang dari Allah, sedangkan dalam demokrasi, kebenaran itu berdasarkan suara mayoritas. (3) Di dalam demokrasi semua orang itu sama, baik pelacur atau ulama. Tetapi, di dalam Islam, semua orang posisinya tidak sama.[105]

Selain itu, di dalam Islam, kedaulatan untuk membuat hukum hanyalah Allah. Karena itu, demokrasi dalam Islam, tidak boleh bertentangan dengan prinsip itu. Kalau pelacuran dibolehkan di dalam sistem demokrasi sepanjang disepakati oleh suara mayoritas, maka dalam Islam, pelacuran tetap tidak diperbolehkan (haram). Begitu juga, dalam soal presiden wanita tidak boleh dibenarkan oleh suara mayoritas dalam demokrasi, karena Islam tidak membolehkan presiden wanita.[106]

Bagi mereka selama 56 tahun Indonesia merdeka, kedaulatan pemerintahan negara berada di bawah kedaulatan yang menyimpang dari petunjuk Allah, bahkan menentang pelaksanaan hukum Allah di dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Hal ini jelas merupakan pengingkaran terhadap rahmat dan kasih sayang Allah yang telah diturunkan kepada bangsa Indonesia sebagai mana yang diakui dan dicantumkan di dalam Mukadimah UUD 1945. Sebagai akibatnya adalah terjadinya krisis nasional.[107]

Pendapat senada dikemukakan Ja'far Umar Thalib, Ketua Laskar Jihad Ahlussunnah Wal Jamaah. Menurutnya, Indonesia sedang dirundung malapetaka demokrasi yang sangat menjunjung tinggi kedaulatan rakyat, kebebasan berpendapat, dan kebebasan mengemukakan aspirasi di depan umum. Padahal, dasar politik Islam adalah keimanan bahwa segala kekuasaan itu milik Allah. Allah berfirman: *"Katakanlah: "Ya Allah pemilik segala kekuasaan, Engkau memberikan kekuasaan kepada siapa saja yang Engkau kehendaki dan Engkau mencabutnya dari siapa yang Engkau*

kehendaki, Engkau memuliakan siapa saja yang Engkau mau dan menghinakan siapa saja yang Engkau mau. Di tangan-Mu-lah segala kebaikan. Sesungguhnya enkau atas segala sesuatu berkuasa," (Ali 'Imran: 26). Bahkan Allah memperingatkan Rasulullah agar jangan tunduk kepada suara mayoritas karena suara mayoritas itu dalam kesesatan. Firman Allah: *"Dan kalau kamu mentaati kebanyakan orang di muka bumi, niscaya mereka menyesatkan kamu dari jalan Allah kerena mayoritas mereka itu hanyalah mengikuti dugaan-dugaan belaka dan mereka hanyalah mengira-ngira,"* (Al-An'am: 116).[108]

Dalam konteks inilah, Ja'far mendasarkan sepuluh prinsip politik Islam:[109]

1. Kekuasaan hanyalah milik Allah dan bukan milik rakyat
2. Hukum yang sah berlaku hanyalah hukum Allah dan Rasul-Nya walaupun bertentangan dengan kehendak mayoritas rakyat.
3. Tidak boleh tunduk kepada suara mayoritas, tetapi hanya tunduk kepada hukum Allah.
4. Keadilan hanyalah melalui hukum Allah. Adapun hukum mayoritas rakyat atau sebagian rakyat hanyalah upaya melindungi kepentingan hawa nafsu mereka.
5. Harus tegak pemerintah yang kuat dan berwibawa serta mengerti hukum Allah dan Rasul-Nya sehingga pemerintah haruslah bergandengan dengan ulama untuk memimpin rakyatnya ke jalan Allah.
6. Taat kepada *ulil amri* (ulam dan umara) adalah dalam rangka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Karena itu, ketaatan hanyalah dalam perkaran yang ma'ruf dan tidak boleh dalam perkara yang mungkar.

7. Rakyat menunaikan kewajibannya kepada pemerintah yang adil maupun yang lalim dan sama sekali tidak ada alasan untuk memberontak kepada pemerintah Muslimin.
8. Rakyat boleh memberontak kepada pemerintah yang dipimpin oleh orang kafir, bila rakyat mempunyai kepemimpinan yang mampu menyingkirkan pemerintah tersebut tanpa menimbulkan kerusakan yang lebih besar di kalangan masyarakat.
9. Dilarang menyatakan pendapat pribadi atau kelompok dengan bebas di depan umum tanpa bimbingan ulama dan umara. Karena yang demikian itu akan memicu keresahan rakyat dan fitnah.
10. Kepala negara tidak dipilih oleh rakyat akan tetapi dipilih oleh para ahli ilmu agama (ulama) dan ahli sosial-politik, ekonomi, budaya, pertahanan dan keamanan (umara). Para ulama dan umara ini kemudian disebut *ahlul hall wal aqd*.

Berdasarkan sepuluh prinsip ini, maka jelas politik Islam amat bertentangan dengan demokrasi yang digagas oleh para tokoh politik Barat berdasarkan filsafat Yunani yang ateis. Di sinilah, kaum Muslimin telah dikondisikan oleh media massa dan berbagai forum sosial-politik, sehingga mereka ikut menyakralkan demokrasi yang dianggap satu-satunya legitimasi sosial politik bagi pemerintahan mereka.[110]

Habib Rizieq (FPI) juga berpandangan demikian. Jika demokrasi diartikan "pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat" dalam artian kedaulatan rakyat, maka Islam tidak selaras dengan demokrasi, karena dalam Islam kedaulatan ada di tangan Tuhan. Dan hanya dalam sejumlah hal, Allah memberikan hak kepada hambanya untuk berdau-

lat di dalam masalah yang tidak ditetapkan Allah. Jadi kedaulatan rakyat itu tidak mutlak. Apa yang sudah Allah tentukan, manusia tidak berhak menolak.[111]

Bahkan Habib Rizieq membandingkan, bahwa secara historis kemunculan Islam dan demokrasi berbeda. Demokrasi lahir dari zaman Aristoteles (Yunani Kuno), dan demokrasi baru menemukan bentuk idealnya sejak revolusi kebudayaan Perancis. Sedangkan Islam lahir sejak Nabi Adam As. Tak ada Nabi yang beragama Nasrani atau Yahudi. Semua Nabi beragama Islam sesuai Al-Quran. Jadi, kalau bicara sistem Islam, embrionya sudah ada semenjak Nabi Adam. Bahkan anak-anak Nabi Adam juga bermusyawarah. Konsep musyawarah berhasil menemukan kesempurnaannya pada zaman Nabi Saw. Jadi secara embrional, Islam lebih dahulu lahir, yang disempurnakan pada masa Nabi abad ke-7. Adapun demokrasi berhasil menemukan bentuk idealnya pada abad ke-14, yang terpaut 7 abad dengan Islam.[112] Karena Islam lebih dahulu dari demokrasi, maka Islam tidak bisa disifatkan dengan demokrasi. Kalau disifatkan dengan demokrasi, maka Islam seakan-akan meniru demokrasi. Padahal, Islam jauh lebih dahulu lahir dan sempurna.

Pemikiran inilah yang juga diyakini Adian Husaini (Sekjen KISDI). Adian mengakui bahwa, sekarang ini adalah eranya demokrasi karena demokrasi dianggap sebagai sistem politik terbaik yang melibatkan semua rakyat. Namun demikian, demokrasi mengandung cacat pada dirinya sendiri. Di dalam sistem demokrasi, rakyat tidak terlalu peduli dalam memilih kepala negara. Sistem demokrasi itu tidak menjamin keputusan yang terbaik. Bahkan, secara terminologis demokrasi adalah istilah yang tidak dikenal dalam Islam. Karena *demos* dan *kratos* tidak dikenal dalam Islam. Dalam hal inilah, Islam menolak demokrasi sebagai kedaulatan rakyat, karena

kebenaran dalam Islam tidak tergantung pada suara mayoritas. Dengan demikian, demokrasi dalam pengertian suara mayoritas bertentangan dengan Islam. Sebab, yang terpenting dalam Islam adalah kebenaran. Jadi kebenaranlah yang terpenting dalam Islam. Islam jelas sangat berbeda dengan konsep demokrasi. Karena itu, Islam menolak demokrasis sekular.[113]

Maka tergambar dengan jelas, demokrasi sebagai sistem politik yang berasal dari Barat[114] adalah bukan cita-cita ideal mereka. Mereka justru menawarkan sistem Islam, dengan kembali kepada Islam masa Nabi Muhammad Saw secara total. Komitmen keagamaan ini menunjukkan betapa mereka merindukan masa kejayaan Islam klasik yang pernah dilalui umat Islam.

Penolakan mereka terhadap demokrasi adalah sesuatu yang naif, mengingat di dalam Islam ada sistem *syura*, yang secara prinsipil adalah bagian dari substansi demokrasi, meskipun secara prosedural Islam tidak persis sama dengan demokrasi. Sadek Jawad Sulaiman menyatakan bahwa sebagai sebuah konsep dan sekaligus juga prinsip, *syura* dalam Islam tidak berbeda dengan demokrasi. Baik *syura* maupun demokrasi muncul dari anggapan bahwa pertimbangan kolektif (*collective deliberation*) lebih mungkin melahirkan hasil yang adil dan masuk akal bagi kebaikan bersama daripada pilihan individual. Kedua konsep tersebut juga mengasumsikan bahwa pertimbanagn mayoritas cenderung lebih komprehensif dan akurat ketimbang penilaian minoritas. Sebagai prinsip, *syura* dan demokrasi berasal dari ide ataua gagasan utama bahwa semua orang memiliki hak dan tanggung jawab yang sama.[115]

Sikap antidemokrasi yang diyakini oleh kelompok Islam radikal dengan argumen sebagai sistem kafir sangat tidak

beralasan, karena argumen ini hanyalah argumen politik, terutama dengan sikap anti-Baratnya sebagai tempat lahirnya demokrasi. Tetapi yang jelas, demokrasi sebagai sebuah sistem politik adalah sesuatu yang historis, tidak kekal, dan bisa berubah, sehingga Islam dengan sistem *syura*-nya memiliki perangkat fundamental untuk terus membuat sistem politik yang cocok di dunia kontemporer.

Begitu juga dengan ide kedaulatan Tuhan yang membatasi kewenangan manusia untuk menentukan aturan hidupnya selama tidak bertentangan dengan atura-aturan Ilahi. Ide kedaulatan Tuhan adalah ide kuno, yang sekadar untuk mempertahankan kekuasaan *khilafah* yang turun-menurun dan otoriter. Karena itu, ide kedaulatan Tuhan sudah bukan zamannya lagi digunakan di masa sekarang, yang sudah berubah.

Presiden Wanita

Perdebatan tentang presiden wanita di dalam kancah pemikiran Islam di Indonesia menjadi semarak setelah Megawati Soekarnoputri dicalonkan menjadi presiden. Umat Islam pun sibuk berdebat bagaimana hukumnya wanita menjadi presiden. Tak pelak lagi, banyak organisasi Islam yang menolak wanita menjadi presiden. Jika menyimak pandangan kaum Islam radikal hampir secara keseluruhan mereka menolak presiden wanita. FPI, Laskar Jihad, Majelis Mujahidin, dan KISDI sejak awal sudah menegaskan penolakannya terhadap kepemimpinan wanita.

Menurut FPI, larangan wanita menjadi presiden sudah dengan jelas dinyatakan dalam Islam. Argumennya didasarkan pada empat dalil.[116] *Pertama,* firman Allah dalam surat Al-Nisâ' ayat 34: "Kaum laki-laki itu adalah pemimpin dari

kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita).

Kedua, hadis Nabi Saw. yang disebutkan dalam shahih Bukhari. Dari Abi Bakrah r.a. berkata: "Allah telah memberikan manfaat kepada saya dengan kalimat yang pernah aku dengar dari Rasulullah Saw., dimana pada hari perang unta hampir saja aku ikut bergabung bersama pasukan unta untuk berperang. Dahulu, tatkala sampai kepada Rasulullah Saw. berita bahwa bangsa Persia telah menobatkan putri Kisra (Buran binti Dzi Yazan) sebagai ratu pimpinan mereka, Nabi Saw. pun bersabda: "Selamanya tidak akan pernah bahagia suatu kaum yang menyerahkan urusan pemerintahan mereka kepada wanita". Berdsarkan hadis inilah, maka seluruh imam mazhab, seperti Maliki, Hanafi, Syafi'i, Hanbali—plus pakar-pakar *siyasah* seperti Ibnu Khaldun, Al-Ghazali, Al-Mawardi, menyatakan bahwa di antara syarat seorang diangkat sebagai kepala negara adalah laki-laki.[117]

Ketiga, ijma' ulama. Dalam *al-fiqh 'ala al-madzahib al-'Arba'ah,* karya Syeikh Abdurrahman Al-Jazini, juz 5 halaman 416, dinyatakan: "Telah sepakat para ulama bahwa imam disyaratkan: pertama harus seorang Muslim ..., keempat bahwa imam harus seoarang laki-laki". Dalam kitab *al-fiqh al-Islami wa Adillatuh,* karya prof. Syeikh Wahbah Al-Zuhaili, juz 6 halaman 693 ditegaskan: "Karenanya telah sepakat (ijma) para ahli fiqih tentang keharusan imam berjenis laki-laki. *Keempat,* qiyas *al-imamah al-kubra* kepada *al-imamah al-shugra.* Ulama sepakat dengan dalil *syar'i* bahwa wanita tidak boleh memimpin laki-laki dalam shalat berjamaah. Maka *mafhum muwafaqoh*-nya adalah jika dalam kepemimpinan shalat (*al-imamah al-shugra*) wanita tidak boleh memimpin laki-laki apalagi dalam kepemimpinan negara (*al imamah al-kubra*).

Khusus terhadap hadits kisah Kisra, Adian Husaini menjelaskannya dengan mengutip pendapat Yusuf Qardhawi. *Pertama*, hadis itu berlaku untuk wanita dan kaum/bangsa mana saja, bukan terbatas untuk kasus putri Kisra dan Persia saja. Sebab, ada kaidah "*al-'ibratu bi umum al-lafzhi, la bi khusus al-sabab*" (makna suatu dalil adalah berdasarkan keumuman *lafazh*, dan bukan hanya terbatas pada sebab-sebab turun/keluarnya suatu dalil). Hanya saja, Ibnu Abbas, Ibnu Umar dan lain-lain, juga mengharuskan memelihara sebab-sebab turunnya ayat (*asbabun nuzul*) atau keluarnya hadis (*asbabul wurud*). Jadi, dalam memahami ayat/hadis, keduanya wajib dijadikan acuan dan rujukan.[118]

Kedua, para ulama telah sepakat terlarangnya wanita memegang kekuasaan tertinggi dalam kekhalifahan. Artinya, wanita terlarang menjadi khalifah. Ketentuan ini berlaku bila ia menjadi kepala negara yang mempunyai kekuasaan yang mutlak terhadap rakyatnya. Dengan demikian, mereka telah benar-benar menyerahkan segala urusan mereka kepada wanita, yakni semua urusan umum mereka berada di tangan seorang wanita. Maka, bisa saja wanita itu menjadi menteri, hakim atau *muhtasib* (pengawas pasar). Umar bin Khattab telah mengangkat Syifa' binti Abdullah Al-Adawiyah untuk melakukan pengawasan pasar, yang merupakan bentuk kekuasaan umum.

Ketiga, masyarakat modern di bawah sistem demokrasi, memberi kedudukan umum kepada wanita, seperti kementerian, perkantoran, DPR, yang tidak berarti mereka telah menyerahkan segala urusan mereka kepada wanita sepenuhnya. Pada kenyataannnya, tanggung jawab itu bersifat kolektif dan kekuasaan itu dijalankan bersama-sama oleh sejumlah orang di dalaam lembaga terkait, dan si wanita yang memegang sebagian kekuasaan saja bersama yang lain.[119]

Bagaiamana bentuk keberuntungan atau kebaikan yang Allah hilangkan dari kaum yang menjadikan perempuan sebagai pemimpin tidak disebutkan secara konkret oleh Rasulullah Saw. Hanya Allah yang tahu bagaimana bentuk dan macam kehancuran atau malapetaka yang akan ditimpahkan Allah kepada kaum yang membangkang-Nya.[120]

Ancaman yang Rasulullah Saw. sabdakan dalam hadis tersebut tidak hanya berlaku bagi kaum Parsi, seperti yang menjadi latar belakang disabdakannya hadis, tetapi berlaku bagi seluruh kaum di muka bumi, baik Muslimin maupun non-Muslim sepanjang zaman. Karena adanya ancaman dari Rasulullah Saw semacam itu, kaum Muslim yang melanggar ketentuan tersebut pasti akan mendapatkan *azab* Allah dan kaum lelakinya akan dihancurkan oleh Allah.[121]

Selain mendapatkan *azab* dari Allah, mengangkat wanita sebagai pemimpin suatu kaum, bangsa atau umat, dalam urusan pemerintah atau negara adalah haram. Semua jabatan publik yang berkaitan dengan pengambilan keputusan politik seperti jabatan lurah, camat, bupati, walikota, gubernur, menteri dan presiden, haram bagi kaum perempuan.[122]

Dalam pandangan Laskar Jihad, wanita menjadi presiden adalah haram dengan dalil-dalil yang dikemukakan di atas. "Tetapi kita memiliki kemampuan merubahnya, tidak menerima dan menolaknya. Kalau dipaksakan untuk mengubahnya justru akan hancur sendiri. Kita akan melawan pemerintah dengan pasukannya. Oleh karena itu, kita dalam kondisi menyadarkan bahwa itu haram. Ini adalah azab dari Allah diberikan presiden perempuan. Meskipun partai-partai Islam memandangnya darurat mengangkat Megawati, tetapi kita tetap menolak presiden perempuan.[123] Bahkan ayat tersebut bukan berupa kalimat perintah (*amar*), namun hanya

khabariyah (berita), sehingga akurasi hukum wajib atau haram memiliki kadar yang kurang efektif.[124]

Penolakan mereka terhadap presiden perempuan lebih dilandasi oleh tafsir literal yang mereka pegang dalam memahami teks Al-Quran dan Al-Sunnah, yang menunjukkan makna literal bahwa laki-laki menjadi pemimpin perempuan. Jika mereka menggunakan tafsir kontekstual, maka akan diperoleh hukum sebaliknya.[125]

Secara kontekstual, posisi perempuan yang ditempatkan sebagai subordinat laki-laki sesungguhnya muncul dan lahir dari sebuah bangunan masyarakat atau peradaban yang dikuasai laki-laki, yang secara populer dikenal sebagai peradaban patriarki. Pada masyarakat seperti ini, perempuan tidak diberikan kesempatan untuk mengaktualisasikan dirinya dan berperan dalam posisi-posisi yang menentukan.[126] Karena itu, laki-laki diposisikan lebih superior daripada perempuan.

Sebagaimana dikemukakan Abul Hasan Ali Ibn Ahmad Al-Wahidi (w. 468 H), *asbab al-nuzul* surat Al-Nisa' ayat 34 bermula dari kisah Sa'ad Ibn Rabi', seorang pembesar golongan Anshar. Diriwayatkan bahwa isterinya (Habibah binti Zaid Ibn Abi Hurairah) telah berbuat *nusyuz* (durhaka, keinginan Sa'ad untuk bersetubuh) lalu ia ditampar oleh Sa'ad. Peristiwa keluarga ini berbuntut dengan pengaduan Habibah kepada Nabi Saw. Nabi kemudian memutuskan untuk meng-*qishash* Sa'ad. Akan tetapi begitu Habibah beserta ayahnya mengayunkan beberapa langkah untuk melaksanakan *qishash*, Nabi saw memanggil keduanya lagi, seraya mengabarkan ayat yang baru turun melalui Jibril (surat Al-Nisa' ayat 34), sehingga *qishash* pun dibatalkan.[127]

Konteks masyarakat Arab ketika itu memang menempatkan posisi perempuan sangat lemah, sehingga Al-Quran

menempatkan perempuan sebagai subordinasi laki-laki. Bahkan, Al-Quran sudah memberikan posisi yang maju bagi perempuan sehingga terangkat derajatnya dengan dipenuhi hak-haknya secara penuh. Sedangkan kondisi sekarang sudah menunjukkan bahwa perempuan lebih maju ketimbang masa lalu. Karena itu, akan menjadi kesalahan besar, jika perempuan masih ditempatkan pada zaman ketika itu, sementara zaman sekarang ini sudah menunjukkan betapa perempuan mendapatkan posisi/kedudukan yang setara dengan laki-laki, termasuk menjadi presiden. Kemaslahatan yang ditunjuk Al-Quran sekarang ini tidak lagi menghalangi perempuan tampil di ranah publik.

Sedangkan hadis tersebut menurut Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar Al-Asqalani (w. 852 H) dalam karyanya *Fath al-Bârî* menyatakan bahwa hadis tersebut bermula dari kisah Abdullah Ibn Hudzafah, kurir Rasulullah yang menyam-paikan surat ajakan masuk Islam kepada Kisra Anusyirwan, penguasa Persia yang beragama Majusi. Ternyata ajakan itu ditanggapi sinis dengan merobek-robek surat yang dikirimkan Nabi Saw. Dari laporan tersebut Nabi saw memiliki firasat bahwa Imperium Persia kelak akan terpecah belah sebagaimana Anusyirwan merobek-robek surat dari Nabi Saw. Tidak berapa lama, firasat itu terjadi, hingga akhirnya kerajaan tersebut dipimpin putri Kisra yang bernama Buran. Mendengar realitas negeri Persia yang dipimpin seorang perempuan, Nabi bersabda, "Tidak akan berhasil suatu kaum yang menyerahkan urusannya kepada perempuan". Komentar Nabi ini sangat argumentatif, karena kemampuan Buran yang lemah di bidang kepemimpinan. Objek pembicaraan Nabi bukanlah pada seluruh perempuan, akan tetapi tertuju pada Ratu Buran, yang kredibilitas kepemimpinannya diragukan.[128]

Sebagaimana dikemukakan Asghar Ali Engineer, orang tidak mengetahui dalam konteks apa hadis ini dikatakan (karena konteks membuat semuanya berbeda, mengabaikannya dapat mengakibatkan kesalahan dalam penarikan kesimpulan) dan bagaimana hadis ini dipahami oleh mereka yang meriwayatkannya dari Nabi.[129]

Karena itu, sudah sepantasnya penolakan terhadap presiden perempuan, bukan lagi didasarkan pada jenis kelaminnya, melainkan didasarkan pada kemampuannya. Sehingga tidak lagi membeda-bedakan jenis kelaminnya; laki-laki atau perempuan. Perempuan tidak lagi dipandang lemah dan tidak memiliki kemampuan untuk memimpin.[*]

Catatan

1. Lihat Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Glencoe: Free Press, 1960). Lihat R. William Liddle, "Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru", dalam Mark R. Woodward (ed), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Penerjemah: Ihsan Ali Fauzi, Cet. I, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 304. M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995), dan Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1999).
2. Kelompok Islam radikal yang masuk partai politik adalah Ahmad Soemargono —yang sejak rezim Orde Baru menjadi tulang punggung KISDI —masuk Partai Bulan Bintang (PBB), partai pewaris Masyumi. Selain itu, terlihat juga Partai Keadilan yang berbasis pada kelompok muda, mahasiswa, dan profesional muda terdidik Islam. Lihat Robert W. Hefner, *Civil Islam: Islam dan Demokrasi di Indonesia*, Penerjemah: Ahmad Baso, (Jakarta: ISAI, 2001), hlm. 197.

3. Lihat penelitian Robert W. Hefner, *Civil Islam: Islam dan Demokrasi di Indonesia*, Penerjemah: Ahmad Baso, (Jakarta: ISAI, 2001), Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999). M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995), dan Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1999).
4. "Gerakan Islam Radikal Bukan Ancaman" dalam Buletin Laskar Jihad edisi 14 Tahun 2001, hlm. 9.
5. Lihat pertarungan wacana yang cukup dahsyat antara Islam liberal dengan Islam radikal di Indonesia belakangan ini. Lihat *Tempo* tanggal 11-17 2002, hlm. 93. Sabili Edisi Januari 2002, dan Majalah *Suara Hidayatullah* Edisi Pebruari 2002.
6. Azyumardi Azra, "Muslimin Indonesia: Viabilitas "Garis Keras", dalam *Gatra* edisi khusus 2000, hlm. 44. Gerakan Imran, Warman, pengeboman BCA dan Candi Borobudur dan peristiwa Tanjung Priok adalah bentuk perlawanan umat Islam terhadap pemerintah yang mengakibatkan munculnya radikalisme. Lihat Laporan *Tempo*, "NII: Islam atau Negara Islam?", 5 Maret 2000, hlm. 15.
7. *Ibid.*, hlm. 44-45.
8. *Tempo*, "NII: Islam atau Negara Islam?", 5 Maret 2000, hlm. 15.
9. Lihat John L. Esposito (ed), "Pendahuluan" dalam *Identitas Islam pada Perubahan Sosial-Politik*, Penerjemah: A. Rahman Zainuddin, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), hlm. 3-4.
10. Joh. L. Esposito, "Pengantar: Islam dan Politik Muslim" dalam *Dinamika Kebangkitan Islam: Watak, Proses, dan Tantangan*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1987), hlm. 2.
11. Munculnya revivalisme Islam di Indonesia memberikan kepada pemerintah apa yang mereka anggap sebagai ancaman, baik bagi

negara maupun bagi kekuasaan politik mereka sendiri. Pada tingkat pertama, mereka takut bahwa gerakan itu akan memperburuk ketegangan-ketegangan komunal dalam masyarakat majemuk, dan pemerintah memberikan reaksi tegas terhadap persekongkolan-persekongkolan yang diduga aktual untuk menumbangkan negara atas nama Islam. Lihat Fred Robert von der Nehden, "Islam dan Negara di Indonesia dan Malaysia", dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (ed), *Perkembangan Modern dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), hlm. 135

12. Masykuri Abdillah, *op. cit.*, hlm. 11.
13. Azyumardi Azra, *op. cit.*, hlm. 45.
14. Lee Kuan Yew dan Mahathir Mohammad tidak menggunakan istilah Islam radikal melainkan Islam militan. Lihat komentar Lee Kuan Yew di *Kompas*, 6 September 2001.
15. Surat kabar kenamaan Amerika Serikat (AS), *The New York Times* menurunkan berita spektakuler. "Setelah Afghanistan, perang melawan terorisme kemungkinan akan difokuskan pada peniadaan kantung-kantung kelompok teroris di berbagai tempat, seperti Somalia, Yaman, Indonesia, dan Filiphina. Sebab, di negara-negara itu kelompok teroris seringkali beroperasi dengan bebasnya". Hal itu dikemukakan Deputi Menteri Pertahanan Amerika Serikat, Paul Wolfowitz, dalam wawancaranya yang dimuat surat kabar *The New York Times*, Barangkali inilah kali kedua, surat kabar Amerika itu menurunkan berita heboh. Sebab, *The New York Times* (NYT) edisi 10 Oktokber 2001 tahun lalu menurunkan berita yang hampir sama; Indonesia, Malaysia dan Filiphina akan menjadi sasaran operasi militer Amerika setelah Afghanistan. Lihat *Kompas*, 9/1/2002.
16. Paul Wilkinson memberikan petunjuk bahwa negara-negara yang memberi suplai dana, latihan, dan fasilitas adalah Uni Sovyet (Rusia), Libya, Irak, Syria, Vietnam dan Iran. Lihat Paul Wilkinson, "Terrorism versus Liberal Democracy: The Problems of Response", dalam William Gutteridge, *Contemporary Terorism*, (New York: Facts On File, 1986), hlm. 9.

17. Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, (London: President and Fellows of Havard Collage, 1994).
18. Gilles Kepel, *Pembalasan Tuhan: Kebangkitan Agama-agama Samawi di Dunia Modern*, (Jakarta: Paramadina, 1996).
19. Hermann Frederick Elits, "Foreword" dalam John L. Esposito, *Islam and State*, (New York: Syracuse University Press, 1987), hlm. ix. Lihat pula Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, Penerjemah: Amirudin Ar-Raniri dan Ahmad Suaedy, Cet. III, (Yogyakarta: LKiS, 2001), 5-6.
20. John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim: Problem dan Prospek*, Penerjemah: Rahman Astuti, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 5.
21. Dalam pengamatan W.C. Smith, sebagaimana dikutip An-Na'im, tema semua gerakan Islam di hampir seluruh belahan dunia berkisar pada dua hal; protes melawan kemerosotan internal dan "serangan eksternal". Para Muslim kontemporer melihat fenomena ini sebagai respons Muslim terhadap sekularisme Barat dan dominasi atas dunia Islam, di samping respons terhadap krisis kepemimpinan di kalangan umat Islam sendiri. Lihat Lihat Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, Penerjemah: Amirudin Ar-Raniri dan Ahmad Suaedy, Cet. III, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 9.
22. Lihat Wawancara dengan Azyumardi Azra, "Mereka yang Mengambil Alih Penegakan Hukum", dalam *Khazanah Suplemen Republika*, 1 Juni 2002, hlm. 4.
23. Konflik di Bosnia, Palestina, dan Afghanistan telah mempertajam polarisasi dan radikalisasi masyarakat Muslim dunia. Lihat Akbar S. Ahmed dan Hastings Donnan (eds.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, (Londong: Routledge, 1994), hlm. 8.
24. Wawancara dengan Azyumardi Azra, *op. cit.*, hlm. 4.
25. Media Dakwah Edisi Maret 2002, Buletin Laskar Jihad Edisi 14 Tahun 2001, Sabili Edisi Pebruari 2002, dan Suara Hidayatullah Edisi 10/XIV/Pebruari 2002.

26. Guillermo O'Donnel dan Philippe C. Schimitter, *Transisi Menuju Demokrasi: Rangkaian Kemungkinan dan Ketidakpastian*, Penerjemah: Nurul Agustina,(Jakarta: LP3ES, 1993).
27. Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, op. cit.*, hlm. 37.
28. Ali R. Abootalebi, "Islam, Islamist, and Democracy", diterjemahkan oleh Khariroh H. Sarjani, "Islam, Demokrasi dan Civil Society: Pertarungan Gerakan Islam dalam Konstelasi Politik Modern dalam Jurnal *Tashwirul Afkar* Edisi 11/2001, hlm. 97.
29. Martin Stokes, "Turkish Arabesk and the City Urban Popular Culture as Spatial Practise", dalam Samuel P. Huntington, *Third Wave, op. cit.*, hlm. 308.
30. John L. Esposito dan John O. Voll, *op. cit.*, hlm. 1-2.
31. Azyumardi Azra, *op. cit.*, hlm. 1.
32. Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam" dalam Abu Zahra (ed), *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 45-46.
33. Pembahasan secara khusus pertama kali muncul tentang sistem hukum politik atau imamah terdapat dalam fiqih Syi'ah, lalu ditrasformasikan ke dalam pemikiran Sunni dalam bentuk faham, istilah dan ungkapannya. Lihat Muhammad Sa'id Al-Asymawi, *Al-Islam Al-Siyasi*, cet. Ke-3, (Kairo: Arabiyah li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1992), hlm. 166-167.
34. Muhammad Abid Al-Jabiri, *Agama, Negara, dan Penerapan Syariah*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), hlm. 19.
35. *Ibid.*, hlm. 20.
36. Al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shultaniyah wa Al-Walayat Al-Diniyah*, Iskandariyah: Dar Ibn Khaldun, hlm.7.
37. Din Syamsuddin, *op. cit.*, hlm. 49.
38. Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstitusi*, cetakan ketiga, (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 16.

39. Ika Rochjatun Sastrahidayat, "Syari'ah Islam Menuju Indonesia Sejahtera" dalam Buletin *Risalah Mujahidin* Edisi 06/I Muharram 1412 H/26 Maret 2001 M, hlm. 5.
40. Wawancara dengan Irfan S. Awwas tanggal 28 Oktokber 2001 di Kantor Majelis Mujahidin.
41. Muhammad Thalib, "Menegakkan Syariat Islam dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara" dalam Irfan S. Awwas, *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'ah Islam*, (Yogyakarta: Wihdah Press, 2001), hlm. 44.
42. Wawancara dengan Adian Husaini tanggal 10 November 2001 di Jakarta.
43. Hartono Mardjono, "Memorandum Syariat untuk anggota DPR/MPR, pemimpin negara dan tokoh masyarakat", hlm. 3
44. Syaikh Abdul Malik Al-Jazairi, *Utamakan Aqidah Sebelum Kekuasaan*, dalam Laporan Khusus, Majalah Salafy Edisi 33 Tahun 1420 H/1999 M, hlm. 28.
45. Dale F. Eickelman dan James Piscatori, *Ekspresi Politik Muslim*, Penerjemah: Rofik Suhud, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 60.
46. *Ibid.*
47. Hartono Mardjono, *op. cit.*, hlm. 2.
48. Nurcholish Madjid, "Kata Pengantar" dalam Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstitusi*, cetakan ketiga, (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. ix
49. *Ibid.*
50. Din Syamsuddin, *op. cit.*, hlm. 47.
51. Muhammad Sa'id Al-Asymawi, *Al-Islam Al-Siyasi*, *op. cit.*, hlm. 166
52. Muhammad Abid Al-Jabiri, *op. cit.*, hlm. 14.
53. *Ibid.*, hlm. 14.
54. *Ibid.*, hlm. 12.
55. *Ibid.*, hlm. 112.

56. Fahmi Huwaydi, Negara, *Oposisi dan Masyarakat Madani*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 282.
57. Javid Iqbal, "Demokrasi dan Negara Islam Modern" dalam Joh. L. Esosito, *op. cit.*, hlm. 321-322.
58. Hasan Al-Turabi, "Negara Islam" dalam John L. Esposito, *Ibid.*, hlm. 306-307.
59. Abu A'la Al-Maududi, *Al-Hukûmah Al-Islâmiyah*, (Kairo: Dar al-Kutub, 1995).
60. Muhammad Umar As-Sewed, "Islam sebagai Rahmat untuk Seluruh Alam" dalam Majalah *Salafy*, Edisi Nomor 36/2001, hlm. 4-5.
61. *Ibid.*, hlm. 5.
62. *Ibid.*, hlm. 7
63. Wawancara dengan Irfan S. Awwas tanggal 28 Oktokber 2001 di Kantor Majelis Mujahidin, jam 16.00
64. Wawancara dengan Adian Husaini di Jakarta tanggal 10 Nopember 2001.
65. *Ibid.*
66. *Ibid.*
67. *Ibid.*
68. Wawancara dengan Habib Rizieq di Jakarta tanggal 21 Nopember 2001.
69. Asghar Ali Engineer, *Revolusi Negara Islam*, Penerjemah: Imam Muttaqin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar , 2000), hlm. 45. Lihat pula Muhammad Sa'id Al-Asymawi, *Ushul Al-Syari'ah*, cet. Ke-4, (Kairo: Maktabah Madbuli Al-Shagir, 1996), hlm. 97.
70. Muhammad Sa'id Al-Asymawi, *op. cit.*, hlm. 90.
71. *Ibid.*
72. *Ibid.*, hlm. 99.
73. Azyumardi Azra, *op. cit.*, hlm. 22.
74. Abdullahi Ahmed An-Na'im telah banyak menjelaskan diskriminasi syariat terhadap gender dan agama. Bahkan, gender dan

agama adalah titik konflik dan ketegangan yang paling serius antara syariah dan hak asasi manusia universal. Lihat Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Penerjemah: Amiruddin Ar-Raniri dan Ahmad Suaedy, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 336-340.

75. Ada pula yang merasa terpaksa mengusahakan tegaknya syariat Islam ini dengan melakukan pemberontakan (seperti Darul Islam dan Negara Islam Indonesia/DI/TII di Jawa Barat; atau pemberontakan oleh Abdul Qahar Muzakar di Sulawesi Selatan, oleh Teungku Muhammad Daud Beureuh di Aceh, dan oleh Republik Persatuan Indonesia tahun 1962 di berbagai tempat di Indonesia. Lihat Deliar Noer, "Pengantar", dalam Irfan S. Awwas, *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakkan Syariah Islam*, (Yogyakarta: Wihdah Press, 2001), hlm. vii.
76. *Ibid.*
77. Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara, op. cit.*, hlm. 273
78. *Kompas*, *Republika* dan *Koran Tempo* ,7 dan 11 September 2001
79. Dengan mengutip pendapat para ahli *ushul fiqih*, Muhammad Thalib dari Majelis Mujahidin menjelaskan bahwa fungsi syariah adalah mengayomi dan menjamin keselamatan dan keamanan serta kesejahteraan umat manusia, yang mencakup lima tuntutan pokok yang disebut *maqâshid al-syarî'ah;* (1) *hifzh al-dîn*, menjamin kemerdekaan orang untuk beragama, (2) *hifzh al-nasl*, menjamin kesucian keturunan, (3) *hifzh al-'aql*, melindungi akal dari pengaruh yang merusak fungsi akal dalam kehidupan manusia, (4) *hifzh al-nafs*, mengayomi dan menjamin keselamatan manusia, dan (5) *hifzh al-mâl*, menjamin dan melindungi hak kebendaan manusia.
80. *Ibid.*, hlm. 51
81. Pernyataan Politik serta Dukungan Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh yang dikeluarkan tanggal 20 Desember 2000 di Yogyakarta yang kemudian dimuat di *Risalah Mujahidin*, "Rakyat Aceh Darussalam Dikhianati Durahman Wahid" Edisi 02/23 Ramadhan 1412 H/21 Desember 2000 M, hlm. 1-2.

82. Muhammad Umar As-Sewed, "Syariat Islam Dihujat", dalam *Buletin Laskar Jihad Ahlus Sunnah Wal Jama'ah*, Edisi VII/ Juni/2001, hlm. 4.
83. *Ibid.*
84. Wawancara dengan Irfan S. Awwas tanggal 28 Oktokber 2001 di Kantor Majelis Mujahidin, jam 16.00
85. Ayip Syafruddin, "Fobi", dalam *Buletin Laskar Jihad Ahlus Sunnah Wal Jama'ah*, Edisi VII/Juni/2001, hlm. 4
86. Wawancara dengan Irfan S. Awwas tanggal 28 Oktokber 2001 di Kantor Majelis Mujahidin Yogyakarta, jam 16.00
87. *Ibid.*
88. Ika Rochjatun Sastrahidayat, "Syari'ah Islam Menuju Indonesia Sejahtera" dalam Buletin *Risalah Mujahidin* Edisi 06/I Muharram 1412 H/26 Maret 2001 M, hlm. 5.
89. Muhammad Sa'id Al-Asymawi, *Al-Syari'ah Al-Islamiyah wa Al-Qanun Al-Mishriyyah*, hlm. 8-9.
90. Muhammad Sa'id Al-Asymawi, *al-Islam al-Siyasi*, (Kairo: 'Arabiyah li al-Tibaah wa al-Nasyr, 1987), hlm. 186.
91. *Ibid.*
92. Muhammad Sa'id Al-Asymawi, *Ushul Al-Syarî'ah*, cet. Ke-4, (Kairo: Maktabah Madbuli al-Shagir, 1996), hlm. 178-179.
93. Telah terjadi distorsi ketika syariat Islam disempitkan maknanya menjadi hukum perundang-undangan yang ada dalam Al-Quran, kemudian diperlebar dengan memasukkan pendapat dan fatwa fukaha ke dalam pengertian syariat setelah wafatnya Rasulullah dan berkembangnya masyarakat Islam, terutama setelah kemunculan Khilafah Umayyah di Damaskus. Sehingga ada kebutuhan untuk mengundangkan hukum untuk menyelesaikan persoalan-persoalan baru. Maka berdirilah madrasah-madrasah fikih; dari mazhab Sunni ada Maliki, Hanafi, Syafi'i, dan Hambali dan dari Syiah ada mazahab Ja'fari dan Zaidi. Namun sayangnya, fikih ini masuk dalam kategori syariat (menggunakan *lafazh* syariat), padahal fikih adalah produk manusia yang terkait dengan

situasi dan kondisi. Ketika itu, kaum Muslimin meyakini bahwa syariat adalah hukum perundang-undangan, bukan makna aslinya yaitu jalan Allah. Di sinilah telah terjadi penyimpangan lafazh dan makna syariat. Lihat Muhammad Sa'id Al-Asymawi, *op. cit.*, hlm. 186 dan Muhammad Sa'id Al-Asymawi, *Al-Syari'ah Al-Islamiyah wa Al-Qanun Al-Mishriyyah*, (Kairo: Maktabah Madbuli Al-Shagir, 1996), hlm. 8

94. Asghar Ali Engineer, "Perempuan dalam Syariah: perspektif Feminis dalam Penafsiran Islam, Penerjemah: Kelompok Studi Perempuan "Tjoet Njak Dien" dan disunting oleh Wardah Hafidz, dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 3. Volume V Tahun 1994, hlm. 62
95. *Ibid.*, hlm. 62.
96. *Ibid.*, hlm. 195.
97. Muhammad Abid Al-Jabiri, *op. cit.*, hlm. 185-186.
98. Muhammad Abid Al-Jabiri, *Wijhatu Al-Nazhr: Wijhah Nazhr: Nahwa 'Iadati Bina Qadhaya Al-Fikr Al-'Arabi Al-Mu'ashir*, (Maghribi: Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1992).
99. John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim*, *op. cit.*, hlm. 1-2.
100. Bahtiar Effendy, "Islam, Negara dan Demokrasi di Indonesia", makalah tidak diterbitkan
101. *Ibid.*, 361
102. Komaruddin Hidayat, "Tiga Model Hubungan Agama dan Demokrasi" dalam Elza Peldi Taher (ed), *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi: Pengalamana Indonesia Masa Orde Baru*, (Jakarta, Paramadina, 1994): 192
103. Martin Stokes menyebutkan bahwa negara-negara Islam dari Maroko sampai Indonesia bukan negara demokrasi, selain Turki. Lihat Martin Stokes, "Turkish Arabesk and the City Urban Popular Culture as Spatial Practise", dalam Samuel P. Huntington, *Third Wave*, (Oklahoma: Norman University of Oklahoma Press, 1991), hlm. 294-295.

104. Laporan Buletin *Risalah Mujahidin*, "Untuk Kejayaan Islam: Gus Dur Mundur Demokrasi Digusur", Edisi 16 Dzulqa'dah 1412 H/10 Pebruari 2001, hlm 1-2.

105. Wawancara dengan Irfan S. Awwas, di Kantor Majelis Mujahidin 28 Oktokber 2001.

106. *Ibid.*

107. Laporan Buletin *Risalah Mujahidin*, "Negara dalam Bahaya", Edisi 5/6 Dzulhijjah 1412 H/2 Maret 2001, hlm 2.

108. Ja'far Umar Thalib, "Menyoal Demokrasi" dalam Majalah *Salafy*, Edisi XXX/1420H/1999M, hlm. 3

109. *Ibid.*, hlm. 7

110. *Ibid.*

111. Wawancara dengan Habib Rizieq tanggal 14 Nopember 2001 di Jakarta.

112. *Ibid.*

113. Wawancara dengan Adian Husaini di Jakarta tanggal 10 Nopember 2001.

114. Dengan kajian yang mengagumkan tentang demokrasi, Arend Lijphart melakukan analisis mendalam tentang institusi-institusi demokrasi di 36 negara sejak 1945-1996. Lihat Arend Lijphart, *Pattern of Democracy; Government Forms and Perfomance in Thrty-Six Countries,(Yale University Press, 1999).*

115. Sadek Jawad Sulaiman, "Demokrasi dan Syura" dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, Penerjemah: Bahrul Ulum, dkk., (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 126.

116. Maklumat Front Pembela Islam tentang Presiden Wanita, Jakarta 24 Juli 2001

117. Adian Husaini, *Presiden Wanita: Pertaruhan Sebuah Negeri Muslim*, (Jakarta: Darul Falah, 2001), hlm. 77-78.

118. *Ibid.*, hlm. 83-84

119. *Ibid.*, hlm. 85

120. Muhammad Thalib, *17 Alasan Membenarkan Wanita Menjadi Pemimpin dan Analisisnya*, (Yogyakarta: Wihdah Press, 2001), hlm. 107.
121. *Ibid.*, hlm. 107.
122. *Ibid.*, hlm. 107-108.
123. Wawancara dengan Hardi, Divisi Humas Laskar Jihad di Kantornya, Jakarta tanggal 13 September 2001.
124. Said Agil Siraj, *Islam Kebangsaan Fikih Demokratik Kaum Santri*, (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), hlm. 8.
125. *Ibid.*, hlm. 13.
126. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LkiS, 2001), hlm. 147-148.
127. Said Agil Siraj, *Islam Kebangsaan, op. cit.*, hlm. 7-8
128. *Ibid.*, hlm. 8
129. Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, Penerjemah: Farid Wajidi dan Cici Farkha (Yogyakarta: LSPPA, 2000), hlm. 27-28.

BAB IV
GERAKAN ISLAM RADIKAL DI TENGAH PERUBAHAN POLITIK

Pola Perjuangan

Di tengah perubahan politik yang begitu dahsyat, Islam radikal menemukan momentumnya untuk menegaskan corak keberagamaannya di Indonesia. Tidak seperti periode rezim sebelumnya, pola perjuangan mereka ditunjukkan secara jelas tanpa ragu atau takut mendapat tekanan keras dari rezim kekuasaan. Ini sekaligus dilakukan untuk merebut simpati umat Islam bahwa mereka benar-benar memperjuangkan aspirasi Islam di Indonesia.

Pola perjuangan gerakan Islam radikal di Indonesia dilakukan dalam dua pola; kultural (dakwah Islam) dan struktural. Kelompok Islam radikal yang menggunakan pola ini adalah Majelis Mujahidin untuk mencapai misi utama pemberlakuan syariat Islam. Pendekatan struktural yang dilakukan Majelis Mujahidin, adalah kekuasaan negara diupayakan dipegang oleh seorang Muslim yang jelas komitmennya

terhadap Islam dan siap memberlakukan syariat Islam dalam lingkup sosial kenegaraan sehingga kehidupan bernegara dapat dikelola sesuai dengan ajaran yang dituntunkan oleh Allah Swt.[1]

Operasionalisasi dari pendekatan struktural ini, Mejelis Mujahidin melakukan dua target. *Pertama*, membangun dan melakukan konsolidasi, kristalisasi serta pembinaan pada kekuatan sosial-politik yang ada untuk tegaknya syariat Islam. Maka, strateginya adalah (1) menyiapkan dan memantapkan konsep pengelolaan pemerintahan yang sesuai dengan syariat Islam dalam semua bidang kehidupan, (2) mengajak secara proaktif semua kekuatan sosial-politik untuk memahami esensi terjadinya krisis multidimensi di dalam negeri dan meyakinkan mereka bahwa solusi mendasarnya tidak bisa lain kecuali dengan tegaknya syariat Islam dalam lingkup sosial kenegaraan, dan (3) menjadikan Majelis Mujahidin sebagai fasilitator semua kekuatan sosial-politik yang sejalan dengan misi majelis dalam melaksanakan strategi dasarnya untuk penegakkan syariat Islam.[2]

Kedua, mengembangkan kemampuan *tansiq* dalam memberi arahan sosial sesuai dengan syariat Islam pada pemerintahan yang sedang berjalan.[3] Sebagaimana dijelaskan Amirul Mujahidin, Abu Bakar Ba'asyir, Majelis Mujahidin merupakan aliansi umat Islam, baik yang bersifat perseorangan maupun kelembagaan. Atau dengan kata lain, semacam wadah bagi seluruh golongan umat Islam untuk bersama-sama memikirkan dan memperjuangkan satu misi dan visi, yakni tegaknya syariat Islam di Indonesia. Dengan demikian, ada satu langkah dan satu gerak menegakkan syariat Islam. Majelis Mujahidin akan mengajak seluruh ormas Islam dan partai Islam untuk masuk ke dalam wadah ini.[4]

Sementara itu, pendekatan kultural dilakukan dalam format gerakan pembinaan akidah, akhlak, pendidikan, sosial dan ekonomi tanpa mau terlibat sedikitpun dalam urusan perjuangan politik. Gerakan ini lebih mengutamakan pendekatan-pendekatan akhlak individual, keluarga dan masyarakat. Usaha-usaha ini dilakukan melalui lembaga-lembaga pendidikan formal atau nonformal, pengajian, dan kursus-kursus keagamaan lainnya.[5]

Dua pola perjungan inilah yang juga dilakukan KISDI. Menurut Adian Husaini, KISDI berjuang secara politik (struktural) dan kultural. KISDI banyak melakukan gerakan politik karena bagi Adian Husaini, sebaik-baik kebaikan adalah dakwah kepada penguasa (dakwah politik). Karena kalau umat Islam sudah berkuasa, semuanya menjadi mudah seperti yang dicontohkan Nabi Muhammad Saw. di Madinah. Kekuasan diyakini oleh KISDI sangat efektif untuk menjalankan agenda Islam.[6] Orientasi politik KISDI begitu kentara dikarenakan tokoh-tokoh KISDI sudah terlibat dalam urusan politik. Akhir 1980-an misalnya, Husein Umar dan KH Kholil Ridwan sudah terlibat dalam aksi mendukung disahkannya RUU Peradilan Agama dan RUU Pendidikan Nasional.[7] Tak heran, jika KISDI kemudian menjadi ormas Islam yang kerap kali melakukan gerakan politik untuk memperjuangkan aspirasi Islam.

Hal senada dikemukakan Habib Rizieq bahwa FPI berjuang dengan menggunakan dua pola perjuangan; kultural dan struktural. Dua pola perjuangan ini dilakukan secara bersama-sama demi tegaknya syariat Islam. Karena itu, FPI sangat giat memperjuangkan aspirasi Islam kepada pemerintah sekaligus melakukan kegiatan dakwah di tengah-tengah masyarakat.[8] Hal ini dapat disimak dari gerakan mereka yang memperjuangkan aspirasi Islam dengan melakukan lobi-lobi

kekuasaan dan pawai demonstrasi/unjuk rasa (DPR, MPR, dan partai politik) menentang kebijakan negara atau mendesakkan tuntutan aspirasi Islam, sekaligus dibarengi dengan kegiatan dakwah di masyarakat.

FPI, KISDI, dan Majelis Mujahidin menggunakan pola perjuangan ini. Mereka biasanya menyampaikan aspirasinya dengan menggelar aksi unjuk rasa kepada parlemen (legislatif) dan pemerintah. Secara lebih konkret, mereka biasanya memberi dukungan kepada partai-partai politik yang memperjuangkan aspirasi Islam, seperti tuntutan dikembalikannya Piagam Jakarta ke dalam amandemen UUD 1945. Sehingga gerakannya sering dianggap bernuansa politis.[9]

Sementara itu, Laskar Jihad tidak menggunakan pola ini secara keseluruhan. Mereka lebih memilih jalur dakwah langsung kepada masyarakat agar terjadi proses Islamisasi masyarakat (kulturalisasi Islam) secara menyeluruh. Itu sebabnya, Laskar Jihad tidak mau melakukan demonstrasi sebagai bentuk gerakan aspirasi. Mereka memandang demonstrasi sebagai bagian dari demokrasi yang dianggapnya sebagai sistem kafir yang harus ditolak. Karena itu, pola perjuangan kultural yang menjadi prioritas gerakan mereka. Bahkan, inilah yang menjadi bagian penting dari gerakan dakwah mereka; mengislamkan masyarakat agar dapat melaksanakan nilai-nilai Islam secara total (*kaffah*) tanpa perlu mendesakkan tuntutan kepada negara.[10]

Kenapa Laskar Jihad tidak menggunakan sarana demonstrasi sebagai bagian dari pola perjuangan, hal ini dikarenakan pandangan keagamaan Laskar Jihad yang memandang demonstrasi sebagai bagian dari demokrasi, yang berarti bukan sistem Islam, melainkan sistem kafir. Karena itu, Laskar Jihad menolak demonstrasi sebagai bagian dari pola

perjuangan. Di samping itu, juga ada ketidakcocokan antara Laskar Jihad dengan kelompok Islam radikal lainnya dalam hal cara memperjuangkan Islam. Maka tak heran, jika dalam setiap demonstrasi yang dimotori kelompok-kelompok Islam, seperti KISDI, FPI, dan Mujahidin tidak tampak barisan Laskar Jihad.

Agenda Perjuangan

Pada dasarnya, semua ormas Islam beraliran radikal, seperti Laskar Jihad, FPI, KISDI, dan Majelis Mujahidin menyuarakan aspirasi Islam, terutama nasib umat Islam di Tanah Air dan umat Islam di negeri lainnya. Sehingga tak berlebihan, jika perjuangan umat Islam selalu menjadi agenda utama. Dalam konteks inilah, ada empat isu/tema yang diperjuangkan kelompok Islam radikal; (1) Piagam Jakarta, (2) pemberantasan tempat-tempat maksiat, (3) konflik antaragama dan (4) solidaritas dunia Islam. Meski keempat kelompok Islam radikal memperjuangkan empat isu tersebut, tetapi masih-masing kelompok memiliki konsentrasi perjuangan yang berbeda-beda.

Piagam Jakarta

Sejak bergulirnya Amandemen UUD 1945, tuntutan dikembalikannya Piagam Jakarta marak diserukan oleh ormas-ormas Islam. Tampak terlihat KISDI, Mujahidin, dan FPI selalu secara bersama-sama mendesak kepada anggota legislatif untuk mengembalikan Piagam Jakarta atau pemberlakuan syariat Islam di Indonesia.[11] Mereka secara bersama-sama menggelar aksi demonstrasi menuntut dikembalikannya Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945.

Menurut Mereka, Piagam Jakarta adalah pintu gerbang penegakan syariat Islam di Indonesia yang memiliki asas legalitas konstitusi dan historis sangat kuat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara bagi rakyat Indonesia. Piagam Jakarta adalah suatu jerih payah antara golongan Islam dan golongan kebangsaan yang harus dijunjung tinggi. Yakni, jalan tengah keinginan dari golongan Islam untuk mendirikan negara Islam dan keinginan golongan kebangsaan untuk mendirikan negara sekular.[12] Karena itu, Piagam Jakarta adalah titik masuk berlakunya syariat Islam yang memiliki dasar konstitusional dan historis dalam sejarah bangsa Indonesia.

Sesuai dengan orientasi kulturalnya, Laskar Jihad tetap memperjuangkan Piagam Jakarta/syariat Islam dalam jalur dakwah. Mereka tidak menggunakan mekanisme demonstrasi sebagai strategi perjuangan. Mereka lebih banyak memperjuangkan syariat Islam dengan cara dakwah kepada masyarakat luas. Bahkan, mereka sudah mengimplementasikan syariat Islam di Ambon ketika salah satu anggotanya yang bernama Abdullah melakukan perbuatan zina. Abdullah akhirnya dihukum *rajam* oleh Laskar Jihad sebagai bagian dari komitmen pemberlakuan syariat Islam.[13]

Pemberantasan Tempat-Tempat Maksiat

Di Indonesia, tempat-tempat maksiat menjamur bak cendawan, terutama di Jakarta yang menjadi pusat ibukota dan pusat hiburan. Agenda memberantas tempat-tempat maksiat, khususnya yang mengganggu konsentrasi umat Islam selalu mendapat sorotan dari kelompok Islam radikal. Kendati demikian, konsentrasi perjuangan memberantas tempat-tempat maksiat, seperti lokalisasi dan perjudian lebih banyak dilakukan oleh FPI. Bahkan, FPI-lah yang banyak dikenal

sebagai ormas yang sangat keras dan tidak mentolerir praktek-praktek prostitusi dan perjudian, khususnya di Jakarta.

Di Jakarta, nama FPI sudah menjadi momok, terutama di kalangan pengusaha tempat hiburan. Hal ini dikarenakan, sejak berdirinya Agustus 1998, FPI sangat gencar melakukan pemberantasan tempat-tempat maksiat. Misalnya, seperti yang dilakukan 11 Ramadhan 1421/7 Desember 2001, FPI menggerebek sebuah pusat perjudian besar yang berkedok tempat hiburan di kawasan Pluit, Jakarta Barat.[14] Lebih tegas lagi di bulan Ramadhan, gerakan mereka lebih radikal, seperti terlihat dalam kasus pendudukan Balai Kota oleh FPI pada awal Ramadhan 2000, yang memaksa Gubernur DKI Sutiyoso menutup seluruh tempat maksiat selama bulan Ramadhan. Gerakan ini disemangati oleh paradigma keagamaan, *amar ma'ruf nahi munkar* (menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran).[15] Dalam rangka mewujudkan misi ini, salah satu langkah konkret yang dilakukan FPI adalah mensosialisasikan gerakan antimaksiat di tengah masyarakat secara nasional.[16]

Sedangkan kelompok Islam radikal lain seperti Majelis Mujahidin, KISDI, dan Laskar Jihad, meskipun sepakat dengan gerakan pemberantasan tempat-tempat maksiat, tetapi mereka tidak memberikan porsi yang besar untuk melakukan pemberantasan tempat-tempat maksiat.

Konflik Agama

Konflik agama yang terjadi di Ambon sejak Januari 1999 telah banyak menimbulkan banyak korban dari pihak Islam sehingga menjadi perhatian umat Islam di luar Ambon untuk membantu saudara-saudaranya. Kelompok Islam radikal,

seperti Laskar Jihad, KISDI, dan FPI memberi perhatian serius terhadap konflik yang berlangsung di Ambon. Bentuk kepedulian kelompok Islam radikal dalam menyikapi tragedi berdarah di Ambon dilakukan dalam wujud aksi solidaritas dan turun ke lapangan. Misalnya, sekitar 200 Laskar Front Pembela Islam (FPI) dan sejumlah pimpinan umat yang tergabung dalam MUI menyampaikan sikap dukungan kepada umat Islam Ambon di Gedung MPR/DPR.[17]

Tidak hanya itu, KISDI ikut memantau perkembangan situasi dari Masjid Al-Fatah Ambon, sejak 24 Juli hingga 29 Juli 1999. Menurut KISDI, situasi di Ambon sangat mengkhawatirkan bagi masa depan kehidupan kaum Muslim Maluku. Itu sebabnya, KISDI menyerukan; (1) agar pemerintah dan aparat keamanan bersikap adil, jujur, dan *fair* dalam melakukan tugasnya untuk mengamankan dan menyelesaikan kasus Ambon, (2) agar pemerintah lebih terbuka dan tidak terlalu menyembunyikan masalah yang sebenarnya. Apa yang terjadi di Ambon jelas-jelas merupakan suatu perang agama, bukan peran melawan kemiskinan, (3) agar umat Islam di luar Ambon membantu perjuangan saudara-saudara Muslim di Ambon dengan memanjatkan doa, membaca *qunut nazilah*, mengumpulkan bantuan materiil dan menyiapkan hal-hal lain yang diperlukan kaum Muslim Ambon, (4) agar tokoh-tokoh Kristen di Indonesia lebih aktif bertindak untuk menghentikan penyerangan terhadap kaum Muslim di Ambon. Sebagai tindak lanjutnya, KISDI mengaktifkan kembali posko penyaluran bantuan ke Ambon melalui kantor sekretariat KISDI.

Bahkan untuk mengenang dua tahun Tragedi Maluku 19 Januari 1999, KISDI menggelar konferensi Pers. Menurut KISDI, tragedi Maluku merupakan tragedi yang sangat ironis karena harus terjadi di sebuah negara Muslim terbesar di

dunia.[18] KISDI juga pernah mengeluarkan seruan bersama DDII, dan FKSWJ tentang konflik di Ambon. Mereka menemukan bukti-bukti bahwa serangan/pengusiran terhadap warga Muslim Maluku berkaitan dengan rencana sejumlah elemen Kristen untuk melancarkan gerakan separatisme Kristen, yaitu rencana pemisahan Maluku dari wilayah Negara Kesatuan RI. Apa yang dilakukan Front Kedaulatan Maluku (FKM) ,yang jelas-jelas didukung oleh tokoh-tokoh Kristen Maluku serta masyarakat Kristen, baik lokal, nasional, maupun internasional, menunjukkan bahwa gerakan separatis yang didukung oleh kekuatan-kekuatan gereja Kristen tertentu bukanlah isapan jempol.[19]

Kendati demikian, kelompok yang paling serius memperjuangkan masyarakat Muslim Ambon dengan mengirimkan pasukan adalah Laskar Jihad. Mereka serius mengirimkan pasukan sukarelawannya ke Ambon sebagai bagian dari jihad Islam. Bahkan, konflik antaragama di Ambon ini menjadi konsentrasi perjuangan Laskar Jihad. Dalam penegasannya, DPP Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jamaah (FKSWJ) menyatakan kehadiran Laskar Jihad bukan untuk mengobarkan konflik, melainkan untuk pemberdayaan dan pencerahan terhadap Muslimin melalui aksi dakwah, aksi sosial, dan kemanusiaan. Kehadiran Laskar Jihad berdampak positif, terutama untuk memberdayakan kaum Muslimin yang semula dilaporkan terdesak akibat oknum-oknum aparat setempat yang memihak kaum Nasrani.[20]

Solidaritas Dunia Islam

Tragedi yang menimpa umat Islam di seluruh kawasan dunia, seperti di Palestina, Chechnya, Bosnia, Irak dan Afghanistan membuat umat Islam melakukan reaksi. Ada

yang mengecam, mengutuk, dan menyerukan negaranya untuk memutuskan hubungan diplomatik, seperti kasus Israel, ada juga yang mengirimkan bantuan materiil, seperti makanan dan obat-obatan. Bahkan ada pula yang mengirimkan pasukan sukarelawan (*mujahidin*) ke medan tempur.

Semuanya ini adalah bagian dari solidaritas dunia Islam yang diperlihatkan kelompok Islam radikal. Mereka peduli terhadap nasib umat Islam yang menderita di Palestina, Bosnia, Chehcnya, Irak, dan Afghanistan. Semua tragedi ini menurut kelompok Islam radikal adalah andil dari kebijakan politik luar negeri Amerika Serikat yang selalu menyudutkan umat Islam. Tragedi umat Islam di Irak, Palestina dan Afghanistan semakin memperlihatkan betapa Amerika Serikat berada di balik semua tragedi itu. Oleh karena itu, kelompok Islam radikal mendesak kepada dunia internasional untuk bersikap adil terhadap dunia Islam.

KISDI misalnya pernah membuat siaran pers perihal kekejaman Zionis Israel terhadap warga Palestina. Pernah diberitakan oleh KISDI, 58 orang tewas ditembus peluru tentara dan warga Yahudi dan hampir 1500 warga Palestina luka-luka berat dan ringan. Peperangan itu dipicu oleh kunjungan provokatif Ariel Sharon ke Komplek Masjid Al-Aqsha (28/9/2000). Dalam perspektif Islam, Israel adalah penjajah yang merampas bumi kaum Muslim Palestina. Kaum Muslim Palestina dan seluruh kaum Muslimin di belahan dunia manapun berkewajiban membebaskan kembali wilayah Palestina dari cengkeraman penjajah Zionis Israel sampai kapan pun.[21]

Dalam perang Afghanistan, KISDI mengecam serangan AS ke Afghanistan, bahkan KISDI menghimbau kepada pemerintah untuk memutuskan hubungan diplomatik dengan AS.[22] Aksi demonstrasi solidaritas untuk Afghanistan yang

digelar berujung bentrokan antara aparat kepolisian dengan massa FPI di depan Gedung MPR/DPR. Terhadap peristiwa ini, KISDI menghimbau agar polisi tidak memandang demonstran anti-Amerika sebagai perusuh dan penjahat, sehingga mereka diperlakukan tidak manusiawi. Para demonstran anti-Amerika itu sedang berjuang melaksanakan keyakinan dan misi suci melawan kezaliman dan kejahatan negara Amerika, khususnya terhadap dunia Islam dan umat Islam.[23]

Respons terhadap Rezim Berkuasa

Respons yang ditunjukkan kelompok Islam radikal terhadap rezim berkuasa beraneka ragam tergantung pada sikap rezim berkuasa terhadap Islam. Jika rezim bersikap akomodatif terhadap aspirasi Islam, maka sikap kelompok Islam radikal pun bersikap akomodatif, bahkan bisa jadi membela secara tegas. Sebaliknya jika rezim berkuasa tidak mengakomodasi aspirasi umat Islam, mereka pun berbalik menjadi barisan oposisi yang keras.

Dengan penegasan ini, kelompok Islam radikal menunjukkan sikapnya yang berbeda-beda dalam merespon rezim kekuasaan B.J. Habibie, KH. Abdurrahman Wahid dan Megawati Soekarnoputri. Ketiga periode ini telah memberikan warna yang khas pada diri kelompok Islam radikal yang berkembang di Indonesia. Karena itulah, ada tiga pola gerakan Islam radikal dalam menyikapi rezim berkuasa.

Pertama, akomodasi di masa pemerintahan B.J. Habibie. Sikap akomodatif yang ditunjukkan gerakan Islam radikal lebih disebabkan pada sikap Habibie yang mau mengakomodasi Islam.[24] Bahkan lebih dari itu, Habibie sudah lama dikenal sebagai tokoh Islam semenjak memimpin organisasi Islam terkemuka di era 1990-an, ICMI.

"Asosiasi atau bahkan identifikasi Habibie, yang sebelumnya adalah Ketua Umum ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) dengan Islam, membuat munculnya anggapan pada sebagian kalangan Muslim bahwa tantangan terhadap Habibie identik dengan tantangan terhadap Islam. Dan karena itu, Habibie harus dibela mati-matian. Puncak dari momentum reaksi ini terjadi di seputar Sidang Istimewa MPR November 1998 dengan munculnya kelompok-kelompok pembela Habibie, yang diasosiasikan dengan "Pam-Swakarsa" yang sebagiannya berkumpul di Masjid Istiqlal Jakarta."[25]

Identifikasi Habibie dengan Islam inilah yang membuat gerakan Islam radikal bersikap akomodatif, apalagi Habibie mendapatkan tantangan dari kelompok pendukung PDI-P yang berhaluan nasionalis-sekular. Hal ini menyebabkan gerakan Islam radikal merapatkan barisan mendukung Habibie ketimbang melakukan perlawanan. Fenomena ini dengan jelas terlihat ketika sekelompok Islam mendirikan Front Pembela Islam (FPI) yang dimotori oleh para habib. FPI didirikan di masa pemerintahan BJ. Habibie dan secara implisit mendukung kepemimpinan Habibie ketika rezim Habibie bersikap akomodatif terhadap Islam.[26] Agenda FPI di masa Habibie antara lain menyukseskan Sidang Istimewa MPR 1998, lalu menolak aksi-aksi jalanan yang dilakukan partai-partai, PDI Perjuangan misalnya. Karena itu, FPI dicap sebagai pendukung B.J. Habibie. Apalagi, FPI pernah turun ke jalan ketika kelompok mahasiswa berniat menggagalkan SI MPR (yang dianggap hanya untuk melegalisasi kepemimpinan B.J. Habibie).[27]

Hal ini diperkuat dengan pengakuan Adian Husaini bahwa KISDI masih memiliki jalur-jalur dengan Habibie sehingga KISDI tidak terlalu oposan terhadap pemerintahan Habibie. Bahkan, KISDI melihat, kelompok-kelompok yang

menghantam Habibie, simbol Kristennya sangat kuat, seperti CSIS. KISDI membantu Habibie ketika dihadapkan pada pilihan antara Zionis Yahudi, Kristen Radikal, dan Barat. KISDI lebih fokus pada tiga musuh ini yang harus dilawan. Karena ini adalah garapan KISDI. Selain itu juga ada kedekatan KISDI dengan Habibie dikarenakan ada pengurus KISDI yang menjadi anggota ICMI.[28]

Begitu juga dengan fakta dukungan DDII, ormas Islam yang sebagian besarnya aktivis KISDI, pernah bertemu dengan BJ. Habibie, 30 Juni 1998 yang mendukung kepemimpinan Habibie setelah menggantikan Soeharto. Berikut pernyataan DDII:

> Bahwasanya keabsahan Presiden Habibie sebagai Presiden Republik Indonesia tidak perlu diragukan, sesuai asas legalitas dengan berpegang teguh kepada ketentuan pasal 8 UUD 1945... Bahwasanya Sidang Istimewa yang mempersoalkan keabsahan Presiden B.J. Habibie adalah inkonstitusional. Karena itu, Sidang Istimewa yang mungkin akan digelar oleh MPR dalam waktu dekat ini hanya mungkin dilakukan dengan satu agenda, yaitu mengubah TAP MPR untuk mempercepat pelaksanaan Pemilu.[29]

Relasi politik yang dimainkan KISDI dan FPI begitu kentara, terutama pembelaannya terhadap rezim yang berkuasa. Maka, menjadi benar tudingan Robert W. Hefner, bahwa Islam konservatif atau Islam radikal mendukung rezim, menjadi tak terbantahkan. Ini semua menunjukkan betapa Islam bisa dijadikan modal yang amat berharga untuk meraih target-target politik.

Sementara itu, pandangan Majelis Mujahidin terhadap kepemimpinan Habibie juga relatif sama. Majelis Mujahidin, sebagaimana dikemukakan Irfan S. Awwas, memandang pemerintahan Habibie lebih akomodatif. Habibie mengi-

barkan bendera Islam dan memperhatikan organisasi Islam.[30] Sikap akomodasi kelompok Islam radikal juga nampak dari pandangan Ja'far Umar Thalib.

Menurut Ja'far Umar Thalib, meski usia kekuasaan Presiden Habibie relatif pendek, tetapi banyak memberikan sumbangan bagi umat Islam. Ja'far mencatat ada empat kebijakan Habibie yang akomodatif terhadap umat Islam. *Pertama*, diajukannya rancangan undang-undang otonomi daerah yang kemudian disetujui DPR-RI sebagai Undang-Undang Otonomi Daerah, yang sangat memberi peluang daerah-daerah yang mayoritas Muslim untuk menetapkan syariat Islam sebagai hukum positif melalui Perda (peraturan daerah) setempat. *Kedua*, dicabutnya Tap MPR-RI berkenaan dengan P4 (Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila) dan asas tunggal Pancasila yang keduanya di masa Orde Baru sangat meresahkan umat Islam karena berfungsi sebagai buldoser deislamisasi yang membuldoser aspirasi umat Islam dalam bidang sosial-politik. *Ketiga*, diajukannya rancangan undang-undang tentang zakat, infaq dan shadaqah ke DPR-RI, yang kemudian disahkan menjadi Undang-undang. Dengan lahirnya Undang-undang tersebut, pemerintah mengawasi pelaksanaan zakat, infaq, dan shadaqah di kalangan umat Islam dan memberi status istimewa bagi para pembayar zakat, infak dan shadaqah di hadapan kewajiban membayar pajak. *Keempat*, pembebasan segenap tahanan politik para tokoh pergerakan Islam di masa Orde Baru, sehingga membangkitkan semangat umat Islam untuk menghilangkan trauma ketakutan di masa Orde Baru untuk menyatakan cita-cita perjuangan menegakkan syariat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Itu sebabnya, kepemimpinan Habibie dinilai oleh kelompok Islam radikal, lebih baik dan lebih akomodatif terhadap

aspirasi Islam, sehingga gerakan oposisi dari kelompok ini tidak banyak dilakukan.

Kedua, oposisi di masa Abdurrahman Wahid. Sikap oposan yang diperlihatkan kelompok Islam radikal disebabkan oleh kebijakan Abdurrahman Wahid yang tidak simpatik dengan Islam. Atau, bahkan lebih jauh lagi, Abdurrahman Wahid sejak menjadi Ketua Umum PBNU dianggap telah membawa pikiran-pikiran yang menyesatkan Islam, sehingga tidak pantas menjadi presiden di negara yang mayoritas berpenduduk Muslim. Abdurrahman Wahid dianggap telah banyak melakukan kesalahan dan mengecewakan umat Islam. Berbagai kebijakannya justru banyak menantang resistensi umat, dari ihwal jalinan persahabatannya dengan Zionis Israel sampai tuduhan keterlibatan kelompok Islam dalam berbagai konflik bernuansa SARA.

Menurut Ja'far Umar Thalib, Presiden Abdurrahman Wahid menciptakan instabilitas politik selama kurang dua tahun pemerintahannya. Umat Islam amat dipermalukan dengan berbagai tingkah laku Presiden yang selalu memakai atribut Islam. Sejarah perjuangan umat Islam Indonesia untuk menegakkan syariat Islam tercoreng dengan tinta merah di hadapan berbagai komponen bangsa yang lainnya.[32]

Ada beberapa kebijakan politik Abdurrahman Wahid yang bertentangan dengan aspirasi Islam, sehingga mendapat perlawanan dari kelompok Islam radikal. *Pertama*, rencana pembukaan hubungan dagang dengan Israel. Seperti yang diperdebatkan di dalam konteks politik ketika itu, baru beberapa bulan setelah terpilih menjadi Presiden, Abdurrahman Wahid sudah merencanakan untuk membuka hubungan dagang dengan Israel—yang di Indonesia sangat ditentang oleh kelompok Islam radikal, seperti KISDI, FPI, Majelis Mujahidin dan Laskar Jihad.

Reaksi penolakan terhadap rencana hubungan dagang dengan Isreal datang dari KISDI. Seperti dilaporkan *Republika*, sekitar ratusan aktivis KISDI menggelar unjuk rasa di kantor Deplu, Jl. Pejambon, Jakarta menentang rencana Menlu Alwi Shihab untuk membuka hubungan diplomatik dengan Israel.[33] Setelah itu, KISDI mengelurkan siaran persnya yang bertekad akan menghentikan langkah pemerintahan Abdurrahman Wahid untuk membuka hubungan dagang dengan Isreal. KISDI menilai logika dan alasan-alasan yang dikemukakan Menlu RI Alwi Shihab dan Presiden Abdurrahman Wahid untuk membenarkan tindakannya dipenuhi dengan upaya manipulasi dan bahkan menyesatkan umat.[34] Pada akhirnya, digelar Tablig Akbar di Masjid Al-Azhar di Jakarta (12/11/1999) yang menolak rencana pemerintah membuka hubungan dagang dengan Israel. Tablig Akbar ini dimotori oleh KISDI, FPI, Laskar Jihad, dan Badan Kerjasama Pondok Pesantren Indonesia (BKSPPI).[35]

Kedua, tuduhan bahwa kelompok Islam galak akan menjatuhkan kekuasaanya dan keterlibatan Islam galak dalam konflik Maluku. KISDI melakukan perlawanan terhadap Abdurrahman Wahid yang dinilainya memojokkan kelompok Islam. Pada tanggal 2 Januari 2000, KISDI membuat pernyataan pers sebagai reaksi atas ucapan Abdurrahman Wahid dalam pertemuan dengan sekitar 300 masyarakat Indonesia di London, Inggris (1/2/2000). Seperti diberitakan radio BBC London (2/2/2000), Abdurrahman Wahid mengatakan, "Kalau institusi apa pun yang pakai nama Islam harus kita curigai." Bahkan ketika berkunjung ke Belanda (3/2/2000), Abdurrahman Wahid menyebut lagi adanya kelompok Islam radikal yang akan melakukan demonstrasi besar-besaran dari Taman Fatahillah untuk menjatuhkan pemerintah. Lalu, ketika berbicara di Surabaya (19/2/

22000), Abdurrahman Wahid juga menyebut adanya skenario besar untuk menjatuhkan Presiden. Berung kali ia menyatakan, bahwa kelompok Islam tertentu ingin menjatuhkan dirinya dari kursi kepresidenan. Bukan hanya itu, ketika umat Islam menggelar aksi sejuta umat di Monas, Januari 2000 sebagai reaksi keprihatinan atas pembantaian umat Islam di Tobelo dan Galela, Maluku Utara, Abdurrahman Wahid dalam acara silaturahmi dengan Yayasan At-Tahiriyah, Jakarta, 11 Januari 2000 malah membuat pernyataan yang melecehkan umat Islam.[36] Bahkan, dalam menyikapi konflik agama di Ambon Abdurrahman Wahid justru membuat pernyataan bahwa konflik di Ambon dipicu oleh sikap Orde Baru yang memperlakukan kaum Muslimin sebagai "anak emas" (*golden boy*).[37] Berikut komentar Abdurrahman Wahid saat membuka Seminar Internasional "Mencari Bentuk Ideal Negara Indonesia Masa Depan " di Istana Negara, 28 Maret 2000:

> "Masa sepuluh tahun terakhir pemerintah lalu, telah memberikan perlakuan istimewa sebagai anak emas (*golden boy)* bagi masyarakat Islam di Maluku. Kondisi itu kemudian mengakibatkan keseimbangan antara Kristen dan Islam telah terganggu. Jika dulu Belanda mengambil orang-orang Kristen untuk posisi militer dan pemerintahan, dalam sepuluh terakhir era Soeharto, pemerintah merekrut Muslim sangat banyak dibanding Kristen. Ini termasuk 38 posisi penting di provinsi tersebut yang sebelumnya, posisi tersebut dibagi antara Muslim dan Kristen, kemudian diserahkan kepada Muslim semua. Ini lalu menjadikan pemeluk Kristen merasa sangat terganggu. Ketika masyarakat Kristen memprotesnya, pemerintah lokal dan pusat memutuskan untuk menindas protes tersebut. Dan, akhirnya konflik jadi begitu besar. Dan karena militan Muslim yang diperlakukan sebagai *golden boy*, maka menyerbulah mereka ke kampung Kristen, sehingga eskalasi pun terjadi antara militan Kristen dan Muslim"[38]

Oleh Laskar Jihad, KISDI, Majelis Mujahidin dan FPI, Abdurrahman Wahid dipandang sangat diskriminatif terhadap kelompok Islam dan cenderung membela kelompok Kristen.[39] Karena itulah, KISDI mengakhiri seruannya agar Abdurrahman Wahid berhenti menyakiti umat Islam. Bahkan, KISDI sangat memahami dan mendukung berbagai tuntutan, nasehat, dan desakan serius dan tulus agar Abdurrahman Wahid mengundurkan diri secara sukarela dari kursi kepresidenannya.[40]

Ketiga, oposisi setengah hati di masa pemerintahan Megawati Soekarnoputri. Hal ini tampak dari tidak begitu kerasnya sikap perlawanan kelompok Islam radikal menyikapi kebijakan pemerintahan Megawati Soekarnoputri. Berbeda dengan arus keras penolakan mereka terhadap pencalonan Megawati Soekarnoputri sebagai presiden. Tidak tegasnya sikap Megawati Soekarnoputri dalam menyikapi perang Afghanistan hanya disikapi mereka dengan aksi unjuk rasa. Mereka tidak melakukan oposisi frontal terhadap pemerintahan Megawati Soekarnoputri. Hal ini disebabkan sikap Megawati Soekarnoputri yang tertutup dan tidak banyak mengeluarkan komentar kontroversial. Meskipun Megawati Soekarnoputri adalah seorang perempuan—yang tentu saja dalam doktrin Islam tidak diperbolehkan menjadi presiden, tetapi Megawati Soekarnoputri justru tidak mendapatkan oposisi frontal dari kelompok Islam yang menentangnya.

Oposisi yang dilakukan kelompok Islam radikal terhadap kepemimpinan Megawati praktis hanya dilakukan pada kasus sikap pemerintah Indonesia terhadap serangan AS ke Afghanistan. KISDI menuding Megawati mendukung serangan AS ke Afghanistan. Bahkan pemerintahan Megawati menyerukan agar reaksi dan rasa simpati atas penderitaan rakyat

Afghanistan tidak diwujudkan dengan cara-cara yang melanggar hukum dan dapat menimbulkan gangguan terhadap keamanan dan ketertiban umum.[41] KISDI juga mengkritik tindakan pemerintah RI yang meminta BI untuk membekukan aset 28 perusahaan yang diduga terkait dengan jaringan Osama bin Laden. Menurut KISDI, pemerintah berarti menempatkan negara dan bangsa Indonesia sebagai boneka AS, dengan mengikuti saja apa kehendak dan kemauan AS, meskipun jelas-jelas merupakan tindakan yang tidak adil dan mengabaikan akal sehat.[42]

Laskar Jihad, Majelis Mujahidin, KISDI dan FPI juga bersikap oposan pasif; menerima keadaan dengan terpilihnya Megawati karena terpaksa. Mereka sejatinya masih berpandangan perempuan tidak boleh menjadi presiden, hanya saja realitas ini tidak bisa ditolak.[43] Berikut petikan komentar Hardi:

> "Kita mengharamkan presiden perempuan. Tetapi kita tidak memiliki kemampuan untuk merubahnya, tidak menerima dan menolaknya. Kalau dipaksakan untuk merubahanya justru akan hancur sendiri. Kita akan melawan pemerintah dengan pasukannya. Oleh karena itu kita dalam kondisi menyadarkan bahwa itu haram. Ini adalah azab dari Allah diberikan presiden perempuan. Meskipun partai-partai Islam memandangnya darurat mengangkat Megawati, tetapi kita tetap menolak presiden perempuan.Inilah pentingnya kita menolak demokrasi. Proses demokrasi atau pergantian kekuasaan selalu menyakitkan umat Islam. Inilah contoh demokrasi penuh dengan kemudaratan".

Dengan demikian, kelompok Islam radikal menyikapi kepemimpinan Megawati secara oposan nonfrontal atau oposisi setengah hati. Mereka memandang Megawati adalah sosok perempuan yang haram menjadi presiden dan belum

banyak memberikan wadah aspirasi kepada umat Islam, tetapi mereka tidak bisa melawannya seperti pada masa Abdurrahman Wahid. Karena itu, mereka akan menunggu saatnya yang tepat untuk melakukan perlawanan kepada Megawati, terutama ketika kebijakan politik Megawati sudah sangat merugikan umat Islam.[*]

Catatan

1. *Markaz* Pusat Majelis Mujahidin, *Seri Publikasi 2 Mengenal Majelis Mujahidin untuk Penegakan Syariah Islam*, Yogyakarta: t.p., 2001, h. 28. Irfan S. Awwas dalam wawancaranya juga menegaskan bahwa perjuangan Majelis Mujahidin dilakukan dengan dua pola gerakan, yakni struktural dan kultural.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. Wawancara dengan KH Abu Bakar Ba'asyir, "Hadapi Kaum Sekular dengan Tegas" dalam *Suara Hidayatullah* 10/XIII? Pebruari 2001, h. 27.
5. Markaz Pusat Majelis Mujahidin, *op. cit.*, h. 23.
6. Wawancara dengan Adian Husaini tanggal 10 Nopember 2001.
7. Laporan tentang "KISDI" Nopember 2000, hh. 1-2.
8. Wawancara dengan Habib Rizieq Syihab tanggal 10 Desember 2001.
9. Front Pembela Islam (FPI), Persaudaraan Pekerja Muslim Indonesia (PPMI), dan Majelis Mujahidin sering melakukan aksi bersama memperjuangkan aspirasi Islam. Seperti misalnya ketiga ormas Islam ini mengajukan tuntutan Piagam Jakarta. Lihat *Koran Tempo*, 4 September 2001.
10. Wawancara dengan Hardi tanggal 11 tanggal 11 Oktokber 2001
11. Front Pembela Islam (FPI) dengan ribuan pengikutnya menggelar demonstrasi besar-besaran di depan DPR RI utuk memberlakukan

Piagam Jakarta. Kembali muncul desakan dari FPI agar masalah pemberlakuan syariat Islam dibahas dalam Sidang Tahunan MPR. Lihat *Tempo*, 11 November 2001. Selain itu, Front Pembela Islam (FPI) dan Majelis Mujahidin sering melakukan aksi bersama, tuntutan Piagam Jakarta. Lihat *Koran Tempo*, 4 September 2001. Lihat pula *Republika*, 27 Agustus 2001

12, Habib Rizieq Syihab, *Dialog Piagam Jakarta: Kumpulan Jawaban*, Jakarta: Pustaka Ibnu Sidah, 2000, hh. 13-24.

13. "Keikhlasan 'Abdullah Dihukum Rajam" dalam *Republika*, 10 Mei 2001, h. 1.

14. *Suara Hidayatullah*, edisi 09? XIII/Syawal 1421, h. 28

15. Azyumardi Azra, "Muslimin Indonesia: Viabilitas "Garis Keras", dalam *Gatra*, edisi khusus 2000, h. 45.

16. Habib Rizieq Syihab, *op. cit.*, h. 14.

17. "MUI dan FPI Tuntut Tragedi Maluku Dihentikan", dalam *Republika*, 13 Januari 2000, h. 12.

18. "Dua Tahun Tragedi Maluku: Gerakan Kristen 19 Januari Begitu Jelas dan Transparan", dalam Berpolitik.com, 19 Januari 2001.

19. Seruan Bersama DDII (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia), KISDI (Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam), BKSPPI (Badan Kerjasama Pondok Pesantren Indonesia), FKASWJ (Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jamaah), FPKM (Forum Pembela Keadilan Maluku), dan DPP Syabab Hidayatullah, 23 januari 2001.

20. Konsentrasi Laskar Jihad dalam konflik agama di Ambon diwujudkan dengan mengirim sekitar 1.900 sukarelawan. Lihat berita "Laskar Jihad" dalam *Republika*, 26 Juli 2000, h. 6.

21. Siaran Pers KISDI "Kekejaman Zionis Israel semakin Menjadi-Jadi", Jakarta, 4 Oktokber 2000.

22. *Kompas*, "Pemerintah Desak agar Kecam AS", 9 Oktokber 2001.

23. Berita Kota, "Aparat Tak Paham Perasaan Umat Islam", 18 Oktokber 2001, *Rakyat Merdeka*, "Polisi Lindungi Kepentingan AS", 16 Oktokber 2001.

24. Wawancara dengan Irfan S. Awwas (Majelis Mujahidin) tanggal 28 Oktokber 2001, Wawancara dengan Habib Rizieq (FPI) tanggal 10 Desember 2001, Wawancara dengan Hardi (laskar Jihad), dan Wawancara dengan Adian Husaini tanggal
25. Azyumardi Azra, "Muslimin Indonesia: Viabilitas "Garis Keras", dalam *Gatra*, edisi khusus 2000, h. 44.
26. Wawancara dengan Habib Husein Rizieq tanggal 10 Desember 2001.
27. "Habib di Panggung Politik" dalam *Gatra*, 8 Januari 2000, h. 24.
28. Wawancara dengan Adian Husaini tanggal 10 Nopember 2001.
29. "Pertemuan Habibie-DDII", dalam KISDInet, edisi 02/1-15 Juli 1998.
30. Wawancara dengan Hardi tanggal 11 Oktokber 2001 dan wawancara dengan Irfan S. Awwas tanggal 28 Oktokber 2001
31. Ja'far Umar Thalib, "Pasang Surut Perjuangan Menegakkan Syariah Islamiyyah", dalam Majalah *Salafy* edisi khusus/40/1422/2001, hh. 8-9.
32. Ja'far Umar Thalib, "Pasang Surut Perjuangan Menegakkan Syariah Islamiyyah", dalam, majalah *Salafy* edisi khusus/40/1422/2001, h. 9
33. *Republika*, 2 Nopember 1999, h. 1.
34. "KISDI bertekad Hentikan Upaya Hubungan Dagang dengan Isreal" dalam *Republika*, 8 Nopember 1999, h. 2.
35. Ahmad Soemargono mengatakan bahwa pihaknya tetap menolak hubungan apa pun dengan Israel. Menurutnya, pembukaan hubungan dagang dengan Isreal pada hakikatnya adalah pengakuan terhadap negara Yahudi, padahal hingga kini berdirinya Isreal merupakan bentuk aneksasi dan penjajahan atas warga Palestina. Lihat laporan "Ribuan Umat Islam Tolak Israel", dalam *Republika*, 13 Nopember 1999, h. 1. Lihat pula *Repulika*, 4 Pebruari 2001.
36. Siaran Pers KISDI, "Gus Dur Sudah Terlalu Lama Menyakiti Hati Umat Islam MPR Harus segera Bertindak" tanggal 4 Pebruari 2001.

37. Siaran Pers KISDI: Pernyataan Sikap Soal Konflik Maluku tanggal 18 Juli 2000.
38. *Republika*, 29 Maret 2001, h. 1, dalam Arsyil A'la Al-Maududi, *Rakyat Indonesia Menggugat Gus Dur*, Yogyakarta: Wihdah Press, 2000, h. 31. Gus Dur juga pernah mengakui dirinya melindungi orang-orang Kristen CSIS dari kejaran orang Islam galak. Ketika berdialog dengan masyarakat umum di gedung Perintis Kemerdekaan Jakarta (6 Juni 2000). Komentar ini mendapat reaksi keras dari Ahmad Soemargono (Ketua KISDI). Lihat, *Ibid.*, h. 39.
39. Wawancara dengan Hardi (Laskar Jihad) tanggal 11 Oktokbe 2001.
40. *Ibid.* hh. 1-2.
41. Siaran Pers KISDI 9 Oktokber 2001, "Kritik terhadap Sikap Pemerintah RI tentang Serangan AS ke Afghanistan", hh. 1-5.
42. Siaran Pers KISDI, "Soal pembekuan rekening 'teroris' di Indonesia", tanggal 6 Nopember 2001.
43. Wawancara dengan Hardi tanggal 11 Oktokber 2001.

BAB V
PENUTUP

Kejatuhan rezim Orde Baru telah membawa perubahan yang dahsyat bagi perkembangan gerakan-gerakan Islam. Proses transisi yang dimulai ketika itu memberikan momentum yang tepat bagi gerakan Islam untuk bangkit dari keterpurukannya. Realitas ini menunjukkan bahwa kejatuhan rezim itu tidak saja diambil momentumnya oleh elite-elite politik yang menginginkan perubahan, tetapi juga diambil momentumnya oleh gerakan-gerakan Islam yang berhaluan radikal. Kemunculan Islam radikal yang menakjubkan pasca-Orde Baru telah melahirkan pertarungan yang cukup tajam, baik di tingkat wacana maupun gerakan, di antara gerakan-gerakan Islam di Indonesia.

Kelompok Islam moderat di masa ini telah mendapat pesaing yang cukup berarti, setelah lama berhasil mendapat simpati besar dari masyarakat Indonesia. Karena itu, dua ekstrem gerakan Islam yang saling berlawanan pasca-Orde Baru, yakni Islam radikal dan Islam moderat, telah mewarnai

dinamika gerakan Islam yang tumbuh di Indonesia secara bebas dengan kekentalan bahasanya yang beraneka ragam.

Berkembangnya gerakan Islam radikal, yang direpresentasikan oleh FPI, Laskar Jihad Ahlussunnah Waljamaah, KISDI, dan Majelis Mujahidin memberikan warna yang berbeda bagi perjalanan Islam di Indonesia. Setelah Islam moderat berhasil mendapatkan tempat di hati penguasa sejak 1980-an, kini di era reformasi, mereka mendapat tantangan yang serius dari gerakan Islam radikal yang menyeruak ke dalam lapisan sosial masyarakat. Mereka berhasil merebut simpati publik secara terbatas dengan membangun opini publik dan organisasi gerakan. Tak heran, jika suara mereka di pentas nasional begitu nyaring terdengar; terutama dengan tuntutan Piagam Jakarta dan pemberlakuan syariat Islam yang terus-menerus dilancarkan.

Kelompok Islam radikal di Indonesia memang menarik diamati oleh sejumlah pengamat, terutama dengan corak keberagaman, pandangan politik, dan gerakannya. Sifat eksklusif, berbeda dengan khalayak, penggunaan simbol identitas Islam, dan karakter skripturalnya, telah mendorong sejumlah kalangan di luarnya untuk memahami dan mengenalnya. Hal inilah yang membedakan kelompok Islam radikal dengan kelompok Islam lainnya, seperti misalnya Islam abangan, Islam moderat, atau Islam liberal.

Ada tiga aspek yang menjadi titik masuk untuk mengetahui kelompok Islam radikal dalam hubungannya dengan negara-bangsa Indonesia. Ketiga aspek ini menjadi karakteristik kelompok Islam radikal yang berkembang di Indonesia dalam konteks politik yang terus berubah.

Pertama, dilihat dari pandangan politiknya, Islam radikal berkeyakinan bahwa Islam mengatur persoalan negara.

Argumen mereka didasarkan pada konsepsi bahwa Islam telah mengatur semua kehidupan umat manusia, dari masalah duniawi sampai akhirat, sehingga masalah politik (kenegaraan) pun menjadi perhatian Islam. Karena itu, Islam bagi mereka tidak bisa dipisahkan dari politik (*al-Islam; al-din wa al-daulah)*. Kesatuan agama dan politik yang menjadi paradigma politik kelompok Islam radikal membawa implikasi pada cara pandang mereka terhadap konsepsi negara, syariat Islam, demokrasi dan presiden perempuan. Keempat isu politik ini menjadi perhatian serius mereka, yang kemudian dapat dikelompokkan menjadi dua, yakni menginginkan berdirinya negara Islam dan berlakunya syariat Islam, termasuk di dalamnya menolak demokrasi dan presiden perempuan.

Dalam pandangan mereka, negara Islam adalah cita-cita jangka panjang yang ingin diraih dalam konteks negara Indonesia, dengan terlebih dahulu memperjuangkan pemberlakuan syariat Islam melalui Piagam Jakarta sebagai jembatan konstitusional. Karena itu, fokus perjuangan mereka lebih dititikberatkan pada upaya memberlakukan syariat Islam. Dengan bersumber pada syariat Islam yang skripturalistik, mereka berpandangan bahwa demokrasi adalah sistem kafir, yang berbeda dengan sistem Islam sehingga mereka menolak demokrasi sebagai sistem politik negara. Begitu pula dengan presiden perempuan, yang jelas-jelas dalam doktrin Islamnya tidak diperbolehkan. Itu sebabnya, mereka menolak demokrasi dan presiden perempuan, sembari mendesakkan tuntutan pemberlakuan syariat Islam.

Kedua, dilihat dari aspek gerakan, Islam radikal telah melakukan usaha serius untuk menggalang kekuatan guna melakukan perubahan di tengah masyarakat dengan menggunakan dua pola sekaligus; yakni jalur struktural dan jalur

kultural. Gerakan politik dilakukan FPI, KISDI, dan Mujahidin untuk mendesakkan berbagai aspirasi Islam, seperti Piagam Jakarta, solidaritas Islam di dalam negeri seperti Ambon dan Poso, dan solidaritas dunia Islam, seperti Afghanistan dan Palestina. Mereka melakukan mobilisasi massa guna mendesak pemerintah dan parlemen agar mau menyalurkan aspirasi Islam ini. Tak heran, jika manuver ini mendapat sorotan publik di media massa sebagai gerakan Islam yang bernuansa politik.

Kendati demikian, Laskar Jihad tidak menggunakan jalur struktural sebagai metode perjuangan. Mereka justru lebih serius menggarap jalur kultural dengan dakwah Islam ke tengah-tengah masyarakat. Tak heran, jika Laskar Jihad tidak tampak dalam setiap aksi demonstrasi di Istana dan gedung DPR. Mereka memiliki argumen teologis bahwa setiap perhelatan demonstrasi adalah bagian dari demokrasi. Sehingga mereka berpendapat tidak sepatutnya menggunakan instrumen demokrasi sebagai basis perjuangan, sementara demokrasi sendiri sudah mereka tolak. Karena itu, Laskar Jihad lebih serius menggarap dakwah di tengah-tengah masyarakat, terutama di daerah konflik, bahkan secara fisik mereka terjun di medan konflik untuk membantu umat Islam di Ambon.

Secara spesifik, masing-masing kelompok Islam radikal melakukan upaya-upaya konkret dalam gerakan, seperti gerakan *amar ma'ruf nahi mungkar*, yakni pemberantasan tempat-tempat maksiat (lokalisasi dan perjudian) yang dilakukan FPI. Pemberlakuan syariat Islam secara internal di dalam kelompoknya pun sudah dilakukan, seperti yang dilakukan Laskar Jihad dengan mengeksekusi hukum *rajam* pada anggotanya yang telah terbukti melakukan perbuatan zina. Majelis Mujahidin juga membuat Amandemen UUD 1945 yang sesuai dengan syariat Islam dan KISDI melakukan

gerakan politik mobilisasi massa untuk memperjuangkan berlakunya syariat Islam. Syariat Islam tampaknya telah menjadi isu bersama bagi kelompok Islam radikal agar mereka dapat memasuki panggung politik kekuasaan, karena bagi mereka dengan menguasai negara, Islam akan lebih mudah disebarkan dan diterapkan di dalam kehidupan masyarakat.

Ketiga, dilihat dari sikap kelompok Islam radikal terhadap para penguasa setelah jatuhnya kekuasan Soeharto, mereka lebih menilai positif B.J. Habibie ketimbang Abdurrahman Wahid dan Megawati Soekarnoputri. Bagi kelompok Islam radikal, Habibie lebih akomodatif terhadap Islam, yang dibuktikan dengan mengeluarkan kebijakan yang aspiratif terhadap Islam, seperti dikeluarkannya Undang-Undang Pelaksanaan Haji dan Undang-Undang Zakat. Alih-alih, Habibie *nota bene* pernah menjabat sebagai Ketua ICMI, organisasi Islam terkemuka di masa Orde Baru. Label Islam pada diri Habibie tampaknya lebih kuat daripada yang melekat pada Abdurrahman Wahid dan Megawati Soekarnoputri.

Kendati Gus Dur yang *nota bene* dari organisasi Islam terbesar di Indonesia, NU, mereka mengambil sikap perlawanan, terutama akibat kebijakannya yang selalu bermusuhan dengan Islam. Sikap Gus Dur yang selalu membela kelompok non-Muslim; Kristen dan Yahudi, telah membuat kelompok Islam radikal mengambil jarak dan mengambil sikap oposisi. Seperti yang diperlihatkan dalam rencana pembukaan hubungan dagang dengan Israel di awal pemerintahannya dan sikap Gus Dur terhadap konflik SARA di Ambon yang dinilai mereka amat merugikan bagi umat Islam. Tak heran, jika di masa kepemimpinannya, Abdurrahman Wahid justru sering mendapat kritikan dan kecaman dari kelompok Islam radikal.

Sementara terhadap Megawati Soekarnoputri, kelompok Islam radikal tidak begitu keras perlawanannya, meski secara teologis mereka menolak presiden perempuan. Sikap Megawati yang banyak diam, membuat kelompok Islam radikal sulit melakukan perlawanan yang rasional. Praktis hanya soal Afghanistan, Megawati mendapat kecaman dari kelompok Islam radikal. Karena itu, mereka berada pada jalur oposisi yang tidak berlebihan sambil menunggu kebijakan Megawati yang merugikan umat Islam. Jika ini dilakukan, barulah mereka melancarkan perlawanannya, karena pada dasarnya Megawati memiliki potensi perlawanannya dengan kelompok Islam radikal. Hal ini didasarkan pada realitas PDI-P sebagai kendaraan politik Megawati banyak dikelilingi orang-orang non-Muslim ditambah dengan sikap mereka yang menolak kepemimpinan perempuan yang didasarkan pada argumen teologis bahwa perempuan tidak boleh menjadi presiden.

Itulah sebabnya, kelompok Islam radikal dengan pandangan politik, gerakan dan karakter simboliknya, telah menciptakan dinamika yang lain bagi perkembangan Islam di Indonesia pascakejatuhan rezim Orde Baru. Momentum perubahan politik diambil secara baik oleh kelompok Islam radikal, sehingga memunculkan banyak varian kelompok Islam yang berbeda-beda dan selalu berdialog dengan sejarahnya sendiri dalam setiap perubahan politik. Karena bagaimanapun juga, kemunculan mereka diawali dari momentum politik, sehingga keberlangsungannya pun banyak dipengaruhi oleh bagaimana perubahan politik yang akan terjadi di kemudian hari.

Akhirnya, dengan semangat agama yang begitu fanatik untuk menegakkan Islam yang agung, Islam radikal adalah fenomena yang tidak lahir di dalam ruang kosong sejarah.

Mereka lahir dari rahim sejarah yang panjang dan telah memasuki masa-masa yang sulit; ditindas oleh rezim penguasa di masa Orde Lama dan Orde Baru, dan mengalami masa kebangkitan di masa reformasi dengan optimisme yang besar bagi berkembangnya Islam sesuai dengan yang mereka inginkan. Islam radikal di Indonesia adalah anak sejarah yang lahir di dalam negara yang tidak tegas mendefinisikan negara Islam atau negara sekular, seperti negara Indonesia.[❁]

DAFTAR PUSTAKA

Abdillah, Masykuri, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Afandi, Arief (ed), *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Ahmed, Akbar S. dan Hastings Donnan (eds.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, Londong: Routledge, 1994.

Al-Asymawi, Muhammad Sa'id, *Ushul Al-Syari'ah*, cet. Ke-4, Kairo: Maktabah Madbuli al-Shagir, 1996.

_________, Muhammad Sa'id, *Al-Islam Al-Siyasi*, cet. Ke-3, Kairo: Arabiyah li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1992.

_________, Muhammad Sa'id, *Al-Syari'ah Al-Islamiyah wa Al-Qanun Al-Mishriyyah*, Kairo: Maktabah Madbuli al-Shagir, 1996.

Al-Basyari, Al-Mustasyar Thariq, *Al-Malamih Al-'Ammah li Al-Fikr Al-Siyasi Al-Islami fi Al-Tarikh Al-Mu'ashir*, Kairo: Dar al-Syuruq, 1968.

Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: Mizan, 1986.

Al-Jabiri, Muhammad Abid, *Agama, Negara, dan Penerapan Syariah,* Penerjemah: Mujiburrahman, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001.

_________, Muhammad Abid, *Wijhah Nazhr: Nahwa 'Iadati Bina Qadhaya Al-Fikr Al-'Arabi Al-Mu'ashir,* Maghribi: Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1992.

Al-Maududi, Abu A'la, *Al-Hukûmah Al-Islâmiyah,* Kairo: Dar al-Kutub, 1995.

Al-Maududi, Arsyil A'la, *Rakyat Indonesia Menggugat Gus Dur,* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2000

Al-Mawardi, Ali Ibnu Muhammad Habib, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah wa Al-Wilayat Al-Diniyah,* Beirut: Dar al-Fikr, 1960.

Al-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syariah,* Penerjemah: Amiruddin Ar-Raniri dan Ahmad Suaedy, Cet. III, Yogyakarta: LKiS, 2001

Al-Syahwari, Abdul Razaq Ahmad, *Fiqh Al-Khilafah wa Tathawuruhu,* Kairo: al-Haiah al-Mishriyah, al-'Ammah, 1993.

Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru,* Jakarta: Paramadina, 1995.

Arkoun, Muhammad, *Al-Islam, Al-Akhlaq wa Al-Siyasah,* (Lebanon: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1990).

Awwas, Irfan S., *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'ah Islam,* Yogyakarta: Wihdah Press, 2001.

Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World,* London and New York: Routledge, 1993.

Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme,* Jakarta: Paramadina, 1996.

Basyaib, Hamid dan Hamid Abidin (ed.), *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra-Pemilu sampai Pemilihan Presiden,* Jakarta: Alvabet, 1999.

Bruinessen, Martin van, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, Penerjemah: Farid Wajidi, Yogyakarta: Bentang, 1998.

Diamond, Larry (peny.), *Revolusi Demokrasi: Perjuangan untuk Kebebasan dan Pluralisme di Negara Sedang Berkembang*, Jakarta: Yaysan Obor Indonesia, 1994.

Effendy, Bahtiar, "Islam dan Demokrasi: Mencari Sebuah Sintesa yang Memungkinkan, Makalah disampaikan pada diskusi "Kajian Demokrasi Menurut Islam dan Barat". Diselenggarakan oleh Masika-ICMI Surabaya, sabtu, 29 April 1995

_________, Bahtiar, "Islam, Negara dan Demokrasi di Indonesia", makalah tidak diterbitkan

_________, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1999.

_________, Bahtiar, *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, Yogyakarta: Galang Press, 2001.

_________ dan Hendro Prasetyo, (peny.), *Radikalisme Agama*, (Jakarta: PPIM-IAIN, 1993

Eickelman, Dale F. dan James Piscatori, *Ekspresi Politik Muslim*, Penerjemah: Rofik Suhud, Bandung: Mizan, 1998.

Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought: Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century* Texas: Texas University, 1981.

Engineer, Asghar Ali, "Perempuan dalam Syariah: Perspektif Feminis dalam Penafsiran Islam, Penerjemah: Kelompok Studi Perempuan "Tjoet Njak Dien" dan disunting oleh Wardah Hafidz, dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 3. Volume V Tahun 1994, hlm. 62

_________, Asghar Ali, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, Penerjemah: Farid Wajidi dan Cici Farkha, Yogyakarta: LSPPA, 2000.

Esposito, John L. dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim: Problem dan Prospek*, Penerjemah: Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1999.

________, John L., (ed), *Identitas Islam pada Perubahan Sosial-Politik*, Penerjemah: A. Rahman Zainuddin, Jakarta: Bulan Bintang, 1986

________, John L., *Dinamika Kebangkitan Islam: Watak, Proses, dan Tantangan*, Penerjemah: Bakri Saleh, Jakarta: Rajawali Pers, 1987.

________, John L., *Islam and State*, New York: Syracuse University Press, 1987.

Fatah, Eep Saefullah, *Zaman Kesempatan: Agenda-agenda Besar Demokratisasi Pasca Orde Baru*, Bandung: Mizan, 2000.

Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, Glencoe: Free Press, 1960.

Hakim, Lukman (Peny.), *Reformasi dalam Stagasi*, Jakarta: Yayasan Al-Mukmin, 2001.

Hanafi, Hasan, *Al-Din wa Al-Tsaqafah wa Al-Siyasah fi Al-Wathan Al-'Arabi*, Kairo: Dar Quba, 1998.

Haramain, A. Malik dan MF. Nurhuda Y., *Mengawal Transisi: Refleksi atas Pemantauan Pemilu '99*, Jakarta:JAMPPI-PB PMII bekerjasama degan UNDP, 2000.

Hefner, Robert W., *Civil Islam: Islam dan Demokrasi di Indonesia*, Penerjemah: Ahmad Baso, Jakarta: ISAI, 2001.

Huntington, Samuel P., *Third Wave*, Oklahoma: Norman University of Oklahoma Press, 1991.

Husaini, Adian, *Presiden Wanita: Pertaruhan Sebuah Negeri Muslim*, Jakarta: Darul Falah, 2001.

Huwaydi, Fahmi, *Al-Qur'an wa Al-Sulthan*, Kairo: Dar al-Syuruq, 1999.

________, Fahmi, *Demokrasi, Oposisi dan Masyarakat Madani: Isu-isu Besar Politik Islam*, Penerjemah: Muhammad Abdul Ghaffar, Bandung: Mizan, 1996.

International IDEA, *Penilaian Demokratisasi di Indonesia*, Jakarta: IDEA, 2000.

Iqbal, Muhammad, *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.

Ismail, Faisal, *Ideologi, Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Jansen, G.H. dalam bukunya *Islam Militan*, Penerjemah: Armahedi Mahzar, Bandung: Pustaka, 1980.

Karim, M. Rusli, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, Yogyakarta: PT. Tiara wacana, 1999.

__________, Rusli, *Dinamika Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Hanindita, 1985.

Kelly, Marjorie (ed), *Islam the Religious and Political Life of a World Community*, New York: Foreign Policy Association, 1984.

Kepel, Gilles, *Pembalasan Tuhan: Kebangkitan Agama-agama Samawi di Dunia Modern*, Jakarta: Paramadina, 1996.

Kuntowijoyo, *Identitas Politik Islam*, Bandung: Mizan, 1997

Kurzman, Charles (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, Penerjemah: Bahrul Ulum, dkk., Jakarta: Paramadina, 2001.

Liddle, R. William, *Islam, Politik dan Modernisasi*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997.

Lijphart, Arend, *Pattern of Democracy; Government Forms and Perfomance in Thrty-Six Countries, Yale University Press, 1999.*

Maarif, Ahmad Syafi'i, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 1985.

Madjid, Nurcholish, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta: Paramadina, 1999.

Manning, Chriss dan Peter van Diermen, *Indonesia di Tengah Transisi: Aspek-aspek Sosial Reformasi dan Krisis*, Penerjemah: Landung Simatupang, dkk., Yogyakarta: LKiS, 2000.

Mardjono, Hartono, "Memorandum Syariat untuk anggota DPR/ MPR, pemimpin negara dan tokoh masyarakat",

_________, Hartono, *Politik Indonesia 1996-2003*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Markaz Pusat Majelis Mujahidin, *Seri Publikasi 2 Mengenal Majelis Mujahidin Untuk Penegakan Syariah Islam*, Yogkarta: t.pn., 2001

Muhammad, Husein, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Mulkhan, Abdul Munir, *Perubahan Perilaku Politik dan Polarisasi Ummat Islam 1965-1987*, Jakarta: Rajawali Press, 1989.

Nasution, Harun dan Azyumardi Azra (ed.), *Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.

Nordholt, Henk Schulte dan Irwan Abdullah, *Indonesia in Search of Transition*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

O'Donnel, Guillermo dan Philippe C. Schimitter, *Transisi Menuju Demokrasi: Rangkaian Kemungkinan dan Ketidakpastian*, Penerjemah: Nurul Agustina, Jakarta: LP3ES, 1993.

Raziq, Ali Abdir, *al-Islam wa Ushul al-Hukm*, Kairo: al-Haiah al-Mishriyah al-'Ammah li al-Kitab, tt.

Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam*, London: President and Fellows of Havard Collage, 1994.

Salim, Arskal, *Partai Islam dan Relasi Agama Negara*, Hasil Penelitian Puslit IAIN Jakarta.

Siraj, Said Agil, *Islam Kebangsaan Fikih Demokratik Kaum Santri*, (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999.

Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990.

Stokes, Martin, "Turkish Arabesk and the City Urban Popular Culture as Spatial Practise"

Suhelmi, Ahmad, *Pemikiran Politik Barat: Kajian Sejarah Perkembangan Pemikiran Negara, Masyarakat dan Kekuasaan*, Jakarta: Darul Falah, 1999

Sundhaussen, Ulf, *Regime Crisis in Indonesia: Facts, Fiction, Prediction*, Asian Survey, Volume XXI, No. 8 Agustus 1981.

Syamsuddin, M. Din, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.

Syihab, Habib Rizieq, *Dialog Piagam Jakarta: Kumpulan Jawaban*, Jakarta: Pustaka Ibnu Sidah, 2000.

Taher, Elza Peldi (ed.), *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi: Pengalaman Indonesia Masa Orde Baru*, Jakarta, Paramadina, 1994.

Teba, Sudirman, *Islam Orde Baru: Perubahan Politik dan keagamaan*, Yogyakarta: Taiara Wacana, 1993.

Thaba, Abdul Aziz, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Thalib, Muhammad, *17 Alasan Membenarkan Wanita Menjadi Pemimpin dan Aanalisisnya*, Yogyakarta: Wihdah Press, 2001.

Tim MADIA, *Meretas Horison Dialog: Catatan dari Empat Daerah*, Jakarta: MADIA, 2001.

Uhlin, Anders, *Oposisi Berserak: Arus Deras Demokratisasi Gelombang Ketiga di Indonesia*, Penerjemah: Rofik Suhud, Bandung: Mizan, 1998.

Urbaningrum, Anas, *Ranjau-Ranjau Reformasi: Potret Konflik Politik Pasca Kejatuhan Soeharto*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999.

Wilkinson, Paul, "Terrorism versus Liberal Democracy: The Problems of Response", dalam William Gutteridge, *Contemporary Terorism*, New York: Facts On File, 1986.

Woodward, Mark R. (ed.), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Penerjemah: Ihsan Ali Fauzi, Cet. I, Bandung: Mizan, 1999.

Zahra, Abu (ed), *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999

Zein, Kurniawan dan Sarifuddin HA (ed), *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No*, Jakarta: Paramadina, 2001.

Kelompok Siaran Pers

Laporan tentang "KISDI" Nopember 2000.

Maklumat Front Pembela Islam tentang Presiden Wanita, Jakarta 24 Juli 2001

Seruan Bersama DDII (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia), KISDI (Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam), BKSPPI (Badan Kerjasama Pondok Pesantren Indonesia), FKASWJ (Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jamaah), FPKM (Forum Pembela Keadilan Maluku), dan DPP Syabab Hidayatullah, 23 Januari 2001.

Siaran Pers KISDI "Kekejaman Zionis Israel semakin Menjadi-Jadi", Jakarta, 4 Oktokber 2000.

Siaran Pers KISDI 9 Oktokber 2001

Siaran Pers KISDI, "Gus Dur Sudah Terlalu Lama Menyakiti Hati Umat Islam MPR Harus Segera Bertindak" tanggal 4 Pebruari 2001.

Siaran Pers KISDI, "Soal Pembekuan Rekeing "Teroris" di Indonesia", tanggal 6 Nopember 2001.

Siaran Pers KISDI: Pernyataan Sikap Soal Konflik Maluku tanggal 18 Juli 2000.

Kelompok Wawancara

Wawancara dengan Adian Husaini di kediamannya tanggal 10 Nopember 2001.

Wawancara dengan Habib Rizieq tanggal 21 Nopember 2001.

Wawancara dengan Hardi tanggal 13 September 2001.

Wawancara dengan Irfan S. Awwas tanggal 28 Oktokber 2001.

Kelompok Media Massa

Tempo, 18 Januari 1999.
Tempo, 11 Juli 2002.
Tempo, 5 Maret 2000.

Gatra, edisi khusus 2000.
Gatra, 8 Januari 2000.
Gatra, edisi khusus 2000.

Prisma, 8 Agustus 1995.

Suara Hidayatullah, edisi Pebruari 2002.
Suara Hidayatullah, 10/XIII?Pebruari 2001.
Suara Hidayatullah, edisi 09?XIII/Syawal 1421.

Salafy, edisi 33 Tahun 1420 H/1999 M, hlm. 28.
Salafy, edisi khusus/40/1422/2001.
Salafy, edisi Nomor 36/2001, hlm. 4-5.
Salafy, edisi XXX/1420H/1999M.

Berita Kota, 18 Oktokber 2001.

Kompas, 6 September 2001.
Kompas, 9 Oktokber 20001.
Kompas, 7 September 2001.
Kompas, 11 September 2001.

Koran Tempo, 7 September 2001.
Koran Tempo, 11 September 2001.
Koran Tempo, 4 September 2001.

Rakyat Merdeka, 16 Oktokber 2001.

Republika, 10 Mei 2001.
Republika, 13 Januari 2000.
Republika, 13 Nopember 1999.
Republika, 2 Nopember 1999
Republika, 26 Juli 2000.
Republika, 8 Nopember 1999.
Repbulika, 4 Pebruari 2001.
Republika, 7 dan 11 September 2001
Republika, 27 Agustus 2001

Sabili, edisi Januari 2002

Jurnal *Tashwirul Afkar*, edisi 11/2001.

KISDInet, edisi 02/1-15 Juli 1998.

Berpolitik.com 19 Januari 2001.

Risalah Mujahidin, edisi 06/I Muharram 1412 H/26 Maret 2001 M.
Risalah Mujahidin, edisi 02/23 Ramadhan 1412 H/21 Des. 2000 M.
Risalah Mujahidin, edisi 16 Dzulqa'dah 1412 H/10 Peb. 2001 M.
Risalah Mujahidin, edisi 5/6 Dzulhijjah 1412 H/2 Maret 2001 M.

Buletin Laskar Jihad, edisi VII/Juni/2001.
Buletin Laskar Jihad, edisi 14 Tahun 2001, hlm. 9.

Jurnal Ulumul Qur'an, No. 3 Volume V Tahun 1994.

INDEKS

A.A. Maramis, 103
Abdul Azis Taba, 14
Abdul Kahar Muzakkir, 103
Abdullah Ahmed An-Na'im, 112
Abdurrahman Wahid (Gu Dur), 13, 55, 167, 172, 173, 185
Abikusno Tjokrosujono, 109
Abu A'la Al-Maududi, 92, 106, 111
Abu Bakar Ba'asyir, 158
Abu Sayyaf, 93
Abul Hasan Ali ibn Ahmad Al-Wahidi, 172
Achmad Subardjo, 109
Adian Husaini, 113, 139, 159, 168
Afghanistan, 186
Agenda reformasi, 66
Agus Salim, 109
Ahlu Al-Hall Wa Al-'Aqd Mujahidin, 103
Ahmad bin Ali Ibn Hajar Al-Asqalani, 143
Al-Asymawi, 106, 127
Al-Baqillani, 128
Al-Ghazali, 127, 139
Ali bin Abi Thalib, 113
Ali Murtopo, 35, 37
Ali R. Abootalebi, 98
Al-Jabiri, 108, 128, 129
Aljazair, 56, 98
Al-Khulafa Al-Rasyidin, 107
Al-Mawardi, , 101, 139
Al-Syahrastani, 127
Amandemen UUD 1945, 184
Aminudin, 21
An ideological scapegoat (dikambinghitamkan), 34
Angkatan Darat, 71
Aryanisme, 106
Asas Pancasila, 40
Asas Tunggal Pancasila, 42

Asghar Ali Engineer, 115, 126, 142
Assaat, 37
Azyumardi Azra, 75, 77

Bahtiar Effendi, ix, 14
Bank Muamalat Indonesia, 31
BBC London, 98
Belanda, Perancis dan Amerika (*common law*), 122
Benny Moerdani, 56
BJ. Habibie, 13, 50, 58, 65, 70, 167, 169
BPUPKI, 108
Bryan May, 33

Cantwell Smith, 126
Cendikiawan Islam, 44
CSIS, 169

Dale F. Eikelman, 11
Daud Beureuh, 90
Dawam Rahardjo, 55
DDII, 55, Husein Umar (DDII), 123
Deklarasi Ciganjur, 68
Deliar Noer, 14
Demokrasi bergaya Barat, 68, 160
Doed Joesoef, Menteri P dan K, 49
Domestifikasi, 32
Dominasi Barat, 96
Donald K. Emmerson, 35
Douglas E. Ramage, 56
Dunia Islam (Irak, Libya, Bosnia, dan Palestina), 96
Dwi fungsi ABRI, 64

East Asia Nightmare and *East Asian Miracle*, 58
Eks-Masyumi, 37
Empat Mazhab, 139
Esposito dan Voll, 98
Ferdinand Marcos-Corazon Aquino, 68
Fundamentalisme Islam, 75
Fusi Partia (Golkar, PPP, PDI), 39
Gerakan Warsidi, 95
Gilles Kepel, 94
Golkar dan Militer, 58
Golkar dan PPP, 41
Gubernur Sutiyoso, 163
Guillermo O'Donnel, 1

Habib Rizieq, 114, 135, 159
Hal Hill, 58
Hardi, 175
Hartono Marjono, 35
Hasan Al-Banna, 92, 110
Hasan Al-Turabi, 95
Hefner, 14, 55
Henk Schulte Nordholt, 65
Herman Frederick Eilts, 94
Hindu-Buddha, 52
Hizbullah, 7
HMI, 43
Humanisasi, 72

Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, x
Ibnu Khaldun, 139
ICMI, 8, 31, 49, 56,167
Ideologi sekuler, 76
Ikhwanul Muslimin di Mesir, 125
Imprealisme, x
Imran, 84 Salman Hafidz, 90
Ir. M. Amin Aziz, 49
Irfan S. Awwas, 113, 132, 169
Islam inklusif, 8
Islam korporatis atau kuasi-korporatis, 33
Islam radikal, 77, 157, 182

J. Kristiadi, CSIS, xi
Ja'far Umar Thalib,133, 170, 171
James Piscatori, 11
Jaringan Islam Radikal, 97
Javid Iqbal, 111
John L. Esposito, 5, 91, 94, 129
John O. Voll, 94, 129
Jundullah, 7

Kartosuwirjo, 90
Kasman Songodimedjo, 37
Kasus Ambon, 63
Kata demokrasi *(demos-kratos)*, 131
Kaum Sunni dan Syiah, 128
Kebangkitan Islam Timur Tengah, 90
Kedaulatan Tuhan, 130
KH Hasan Basri, Ketua MUI, 50
KH. Kholil Ridwan, 159
KISDI, 138, 166
Kisra Anusyirwan, 143
Konflik SARA di Ambon, ix, 185
Krisis Ekonomi, 60
Kristen-Islam, 63, 104
Lakpesdam, xi
Laporan jurnalistik, 15
Lee Kuan Yew, 92
M. Rusli Karim, 14
M. Tahlib, Majelis Mujahidin, 121
Mahathir Mohammad, 92
Majalengka, 63
Makassar, 63
Mark R. Woodward, 15
Martin Luther King, 66
Martin Stokes, 98
Marxisme, x
Masjid Agung Al-Azhar, 37, 172
Masykuri Abdillah, xi
Masykuri Anwar, 14
Masyumi, 36
Maxim Rodinson, 105
Megawati Soekarnoputri, 13, 141, 174, 185, 186
Menteri P dan K, Prof. Dr. Fuad Hassan, 46
Michael R.J. Vatikiotis, 32, 57
Mohammad Natsir, 37
Mohammad Roem, 37
Mohammad Yamin, 109
Mohmammad Hatta, 109
Muhammad Taqiyuddin Al-Nabhani, 92
Muhammad Umar As-Sewed, 111

Muhammad Umar, 111
Mujahidin Malaysia, 93
Mukaddimah UUD 1945, 133
Muktamar NU Surabaya, 43
Multipartai, sistem, 68

Negara ideal, Madinah, 117
Negara Timur Tengah, 129, 165
NU dan Muhammadiyah, 119
Nurcholish Madjid, 55

Olever Roy, 93
Operasi Khusus, 35
Orde Baru, 1, 7, 13, 33, 39, 56, 58, 88
Orde Lama, 31
Ormas-ormas Islam, x, 4, 13,87, 97, 120
Pancasila dan UUD 1945, 124
Paradigma Islam, 16
Partai Masyumi, 3, 30
Partai-partai, 73
PAS Malaysia, 93
Pasca-Orde Baru, 5, 181
Pembentukan Komisi Pemilihan Umum), 69
Pemberontakan DI/TII-Kartosuwirjo, 120
Pemilu 1993, 61
Perusahaan asing, 96
Philippe C. Schimitter, 1
Piagam Jakarta, 123, 161, 183
PII, 43
PKI, 52
Prawoto Mangkusasmito, 37
Presiden Soekarno, 109
Presiden wanita, 138
Produk Domestik Bruto, 61
PRRI-Permesta dan DI/TII, 57
Publik dan privat, 12
Putri Kisra Buran binti Dzi Yazan, 139, 140

Radikal, reformasi total, 65
Rangesdengklok, 62
Reformasi, 73
Rekayasa politik, 29
Repolitisasi Islam, 74
Reza Pahlevi, 94
Rezim Soekarno, 36
Rezim-rezim Timur Tengah, 76
Robert W. Hefner, 53, 71
Robert William Liddle, 6, 7

Sa'ad Ibn Rabi', 142
Safruddin Prawinegara, 37
Samuel P. Hantington, 130
Sarekat Islam (lokal), 90
Sartono Kartodirdjo dan Kuntowijoyo, 90
Sayid Qutb, 92
SDSB, 31
Sekularisasi, xii
Sistem ideologis, 34
Sistem Khalifah, 117
SK No. 100/C/Kep/D/1991, 48
Skripturalisme Media Dakwah, 6
Snouck Hurgronje, 32
Soekarno dan Soeharto, 35, 41, 109

Sosialisme, xii
SU MPR 1973 dan 1978, 46
Syeikh Wahbah Al-Zuhaili, 139
Syiah, 100
Syifa bin Abdullah Al-Adawiyah, 140

Tasikmalaya, 62
Tempat-tempat hiburan, 162
Thailan, Malaysia, Amerika Serikat, 60
The New York Book Review, 98
Tim sebelas, 69
Totalitas Islam, 102
Tradisi Kejawen, 54
Tragedi Ambon dan Maluku, 163, 174
Tri Sakti, kasus, 61
Turki Ustmani, Ottoman Turki, 113, 115

Umar bin Khattab, 116, 127, 140
Umayyah dan Abbasiyah, 117
Undang-Undang Nomor 31 Tahun 1973, 38
Undang-Undang Pendidikan Nasional, 30
Undang-Undang Pendidikan, 8, 119

Van Dijk, 32

Wachid Hasyim, 109
Wahabiah di Saudi, 125
Warsidi, 90
Wertheim, 31
William Liddle, 15, 33, 71

Yusuf Qardhawi, 140

Zionis Yahudi, 169

BIOGRAFI PENULIS

KHAMAMI ZADA lahir di Pemalang, 2 Januari 1975. Sehari-harinya aktif di Lakpesdam NU sebagai redaktur Jurnal *Tashwirul Afkar*. Di sela-sela kesibukannya, ia menulis di berbagai media nasional, seperti *Kompas*, *Suara Pembaruan*, *Media Indonesia*, *Republika*, *Majalah GAMMA* dan *Koran Tempo*. Pendidikan S-1-nya ditempuh di Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, kemudian melanjutkan studi S-2-nya di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta dengan Program Studi Syariah, khususnya mengambil kosentrasi Ilmu Politik Islam (*fiqih siyasah*).

Pengalaman organisasinya dimulai dari MAN I Yogyakarta sebagai Ketua Kelompok Ilmiah Remaja (KIR), kemudian alumnus MAPK Yogyakarta (1994) ini menimba ilmu agama di Pesantren Nurul Ummah Kotagede Yogyakarta di bawah asuhan KH Azyhari Marzuqi, di samping menjabat sebagai pengelola Majalah ARENA, TILAWAH, Pemimpin Redaksi Buletin Demokrasi (1995-1997), Divisi Penerbitan PP. Nurul Ummah Kotagede Yogyakarta (1997-1999), pengurus PMII Rayon Fakultas Syariah (1997-1998) dan pengurus Senat Mahasiswa Fakultas Syariah (1997-1998).

Karya intelektualnya diawali dengan menyunting buku "Wawasan Islam: Menggapai Kehidupan Qur'ani" (LP2M, 1999), "Wacana Politik Hukum di Indonesia" (Pustaka Pelajar, 2000), "Nilai dan Makna

Kerja dalam Islam" (Nuansa Madani, 1999), "Membangun Masyarakat Madani", (Nuansa Madani, 2000), "KPU dan Membangun Demokrasi di Indonesia" (Nuansa Madani, 2000), "Membangun Ekonomi Rakyat" (Nuansa Madani, 2000), "Khadijah yang Agung" (Hikmah, 2000) dan menjadi kontributor penulis buku "Mengapa Partai Islam Kalah ? (Alvabet: 2000) dan "Syariat Islam Yes, Syariat Islam No!" (Paramadina, 2001). Sekarang ini bersama Lakpesdam NU sedang menyunting buku "Neraca Gus Dur di Panggung Kekuasaan" yang segera akan terbit.